Philippi

Kirchliche Glaubenslehre.

Von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,

ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

IV.

Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft.

Erste Hälfte.

Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person.

Stuttgart.

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1861.

Die Lehre von der Erwählung

und von

Christi Person und Werk.

Dargestellt

von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,

ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

Erste Hälfte.

Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person.

Stuttgart.

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1861.

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Dritter Abschnitt.

Die objektive Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft.*)

Nachdem wir aus dem Mittelpunkte der Heilserfahrung, dem Glauben an die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch den Sühntod des Gottmenschen, die Lehre von der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, sowie die Lehre von der später eingetretenen Störung der Gottesgemeinschaft entwickelt haben: kommen wir nunmehr zur Entwickelung dieses Centrums des evangelischen Heilsglaubens selber. Es handelt sich dabei zunächst um die Betrachtung der objectiven Wiederherstellung, welche von selbst in die Betrachtung der Person des Wiederherstellers und des Werkes des Wiederherstellers sich sondert. Wie aber die ursprüngliche Stiftung der Gottesgemeinschaft uns höher hinaufführte zu dem Schöpfungsrathschlusse der heiligen Liebe des dreieinigen Gottes: so führt die Betrachtung der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft uns höher hinauf zu dem Erlösungsrathschlusse dieses Gottes; so daß wir von der Betrachtung des Rathschlusses der Wiederherstellung herabsteigen werden zur Betrachtung der Person und des

---

*) Vgl. Prolegomena S. 71.

Werkes des Wiederherstellers. Es scheint zwar, als könnte sachgemäß der göttliche Rathschluß nur in so fern an der Spitze unseres Abschnittes in Betracht gezogen werden, als er von Ewigkeit die Werke und Mittel der objectiven Wiederherstellung verordnet oder die Gründung der objectiven Heilsanstalt beschlossen hat, während der Rathschluß der Verordnung der einzelnen Personen zum ewigen seligen Leben, insofern er durch die in der Zeit erfolgende subjective Annahme der göttlichen Heilsthaten und Heilsmittel von Seiten der Einzelnen bedingt ist, zweckgemäß erst an's Ende des folgenden Abschnittes, welcher die subjective Verwirklichung der objectiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft zu behandeln hat, zu stellen wäre. Indeß abgesehen von der systematischen Unzuträglichkeit dieser Auseinanderreißung in der Darstellung des göttlichen Erlösungsrathschlusses, sind wir zu der einheitlichen Zusammenfassung und Voraufstellung des gesammten Rathschlusses auch in so fern berechtigt, als einmal der Inhalt unseres gesammten praktisch christlichen Bewußtseins, welches ebensowohl die subjective, als die objective Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft umschließt, die Voraussetzung und nicht erst die Folge unserer gesammten dogmatischen Darstellung in allen ihren Artikeln bildet, und als ferner die in der Zeit sich vollziehende subjective Annahme des Versöhnungswerkes doch nur die thatsächliche Erfüllung der vom ewigen göttlichen Rathschlusse gesetzten Bedingung der wirklichen Heilserlangung ist. So steht die Lehre vom göttlichen Rathschlusse der Wiederherstellung oder von der ewigen Erwählung, mit welcher wir unseren gegenwärtigen Abschnitt beginnen, allerdings nicht nur an der

Spitze dieses, sondern auch des folgenden Abschnittes, und eröffnet demnach die gesammte Lehre von der nicht nur objectiven, sondern auch subjectiven Wiederherstellung der durch die Sünde aufgehobenen ursprünglichen Gottesgemeinschaft.

Erstes Kapitel.

Der Rathschluß der Wiederherstellung oder die Lehre von der Erwählung.

Wie wir erkannt haben, daß die göttliche Liebe den ersten Menschen und in ihm, als dem Stammvater des ganzen Geschlechtes, zugleich das ganze Geschlecht zur Gottesgemeinschaft und zum Leben erschaffen hatte: so werden wir dem entsprechend auch von der göttlichen Erlöserliebe zu sagen haben, daß sie in Christo, dem zweiten Adam, das ganze Menschengeschlecht zur Gottesgemeinschaft und zum Leben erwählet habe. Verhielte es sich anders, so müßten wir behaupten, daß die göttliche Liebe und die göttliche Heiligkeit, oder das selbstmittheilende und das selbsterhaltende Princip in der Gottheit, schon von Anfang an als in einem widersprechenden Verhältnisse zu einander stehend zu denken sei, so daß schon ursprünglich das eine wie das andere Princip sich nur gegensätzlich manifestiren konnte, was doch erst in Folge der Sünde eingetreten ist. Es wäre dann zu sagen, daß es schon im Schöpfungsrathschlusse Gottes gelegen habe, seine Liebe darin zu bekunden, daß er Creaturen

erschuf, die er durch Gerechtigkeit zum Leben, seine Heiligkeit aber darin, daß er Creaturen erschuf, die er durch Ungerechtigkeit zum Tode bestimmte. Durften wir hingegen von Anfang an den beiden göttlichen Eigenschaften nicht diese gleichgeordnete Stellung geben, mußten wir vielmehr die Heiligkeit der Liebe unterordnen, weil Gott die Welt aus Liebe, nicht aus Heiligkeit, wenn auch allerdings in heiliger Liebe geschaffen hat: so werden wir die Erlöserliebe, zu der die Schöpferliebe sich gesteigert hat, der letzteren entsprechend, also eben so allgemein und allumfassend zu denken haben, wie die ursprüngliche Schöpferliebe selbst. Hatte die Schöpferliebe beschlossen, das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens zu führen, so muß die göttliche Erlöserliebe beschlossen haben, das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens zurückzuführen. Was uns so aus der Idee der göttlichen Liebe von vorneherein feststeht, daß der Rathschluß der Erlösung das ganze Menschengeschlecht umfasse, das wird uns durch den Blick auf die Person und das Werk des Erlösers bestätiget. Derselbe ewige Sohn Gottes, durch den und nach dem das ganze Menschengeschlecht geschaffen ist, hat sich zum Retter desselben eingestellt, ohne Zweifel also zum Retter des ganzen, durch ihn geschaffenen Geschlechtes, durch ihn, der nunmehr als des Menschen Sohn der zweite Adam ist, um das gesammte Geschlecht der Bestimmung zuzuführen, die es in seinem ersten Stammvater verfehlt hatte. Die Liebe des Sohnes, des Gottmenschen, des Erlösers ist so allgemein und allumfassend, wie die Liebe

des Vaters, des Schöpfergottes. Und diese Allgemeinheit seiner Liebe hat er bekundet durch die Vollgültigkeit seines Werkes, das Werk der vollkommenen Sühne. Denn so gewiß der Tod des Gottmenschen das unendlich werthvolle, allgenugsame Lösegeld ist für die Sünden der ganzen Welt, so gewiß wird die Bestimmung und Wirkung dieses Werkes nicht geringer und weniger umfänglich sein, als sein innerer Werth. Wie aus der Allgemeinheit der göttlichen Liebe und der Allgemeingültigkeit der Person und des Werkes des Erlösers, können wir endlich auch aus der Allgemeinheit der göttlichen Berufung den Universalismus des Erlösungsrathschlusses folgern. Schon jeder wahrhaft wiedergeborene Christ wünscht doch, daß alle Menschen, seine Brüder in Adam, auch seine Brüder in Christo werden möchten, und findet deshalb eben als Christ die Nöthigung in sich vor, so viel an ihm liegt, jedem von ihnen die Verkündigung des Heiles in Christo nahe zu bringen, und sie alle zur Annahme desselben zu bewegen. Dieser Wunsch ist aber gewiß kein fleischlicher, sondern aus der vom Geiste Gottes erzeugten christlichen Liebe entsprungen, welche als ein Abbild der göttlichen Liebe einen Rückschluß auf das Urbild, die göttliche Liebe selber, gestattet. Die Liebe des Gläubigen ist eine Wiederspiegelung der Liebe Gottes des heiligen Geistes, der sie im Christenherzen entzündet hat. Wie also die Liebe des gottgeheiligten Menschen Alle zum Heile zu rufen und zu führen begehrt, so auch die Liebe Gottes des heiligen Geistes, und es ist demnach nicht nur die Liebe Gottes des Sohnes, sondern auch die Liebe Gottes des heiligen Geistes eben so allgemein und

allumfassend, wie die Liebe Gottes des Vaters. Wie der Vater die Erlösung Aller beschlossen hat, der Sohn die Erlösung Aller bewirkt hat, so sucht der Geist die Erlösung Allen zuzueignen. Es ist daher der Universalismus der göttlichen Gnade eben so wohl patrologisch, als christologisch, als pneumatologisch begründet, wie es denn die eine und selbige Gnade des dreieinigen Gottes ist, welche die Erlösung beschließt, vollbringt und zueignet. Noch bestimmter aber als aus der Beschaffenheit der durch ihn entzündeten Christenliebe läßt sich aus der Beschaffenheit der Mittel, durch welche der heilige Geist die Berufung zum Heile vollzieht, die Allgemeinheit der göttlichen Gnadenabsicht erschließen. Denn das Wort Gottes, welches mich berufen hat und sich an meiner Seele bekehrungskräftig erwiesen hat, ist seiner Natur nach bestimmt, nicht nur an diesen und jenen, sondern an Alle zu ergehen: denn es ist nicht der Ruf dieses oder jenes schon zuvor zur Berufung Ausgesonderten und in ihm Bezeichneten, sondern es ist der allgemeine Ruf Gottes zum Heile überhaupt, welcher gar nicht anders als über Alle erschallen und an Alle ergehen kann; es ist aber ein ernstlicher Ruf, weil es eben, wie meine eigene Erfahrung bezeugt, ein an sich wirksamer und bekehrungskräftiger Ruf ist, der sich selbst nicht läugnen kann 2 Tim. 2, 13. Und hiermit stimmt auch die Bedeutung des Taufsakramentes als individueller Zueignung und Versiegelung der allgemeinen Gnadenverheißung des Wortes überein. Ist das Taufsakrament das Sakrament der erneuten Bundschließung Gottes mit dem bundbrüchigen Adamskinde und als solches Träger der göttlichen Gnadenschätze,

und ist es, wie wir später noch näher erkennen werden, seiner Natur nach bestimmt, nicht nur als Proselyten-, sondern auch als Kindertaufe verwendet zu werden, so ist in ihm in hervorragender Weise die Allgemeinheit des göttlichen Heilsrathschlusses kund gethan. Denn darf die Taufe nicht nur als Proselyten-, sondern auch als Kindertaufe ertheilt werden, so hat sie ihr Ziel erst dann erreicht, wenn es überhaupt nicht mehr Proselyten- oder Erwachsenentaufe, sondern nur noch Kindertaufe gibt, weil erst dann die prophetische Verheißung in Erfüllung gegangen ist, wonach die Enden der Erde und alle Reiche dieser Welt des Herrn und seines Christus werden sollen (Psalm 2, 8; Offenb. 11, 15), d. i. wo die Kirche Christi alle Nationen umfaßt und in ihren Schooß aufgenommen hat. Soll also die Taufe bestimmungsmäßig sich zur Kindertaufe aufheben, so ist darin die göttliche Bestimmung offenbar geworden, daß alle aus der ursprünglichen Gottesgemeinschaft gefallenen Adamskinder gleich nach der Geburt durch das Sakrament der heiligen Taufe der gnadenreichen Wiederherstellung dieser Gottesgemeinschaft theilhaftig werden sollen. Das Taufsakrament ist der offenbar gewordene allgemeine Liebeswille Gottes über das gefallene Menschengeschlecht, denn es ist dazu verordnet, daß durch dasselbe dem ganzen Geschlechte die Gerechtigkeit und das Leben in Christo auf's Neue mitgetheilt werde, mit denen es ursprünglich in Adam begabt war.

Wir haben nun aber ferner gesehen, daß die ursprüngliche Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens sich in Adam nicht in mechanischer Weise, nicht in der Form des äußer-

lichen Naturzwanges, sondern in der Form der Freiheit, des auch anders Könnens wirksam erweisen sollte: so daß wenn Adam und die Seinen, von Gott gehalten, auch ihrerseits gehalten hätten an Gott, oder in gottgeschaffener Freiheit bestanden und beharrt hätten in der göttlichen Gnade und Gabe, dieselbe ihnen dann zum unverlierbaren Besitzthum bestätiget und sie in ihr befestigt worden wären; während ihnen andererseits die zur thatsächlichen Wirklichkeit gewordene Möglichkeit offen gelassen war, die ursprüngliche Gottesgabe zu vergeuden, die Gerechtigkeit und das Leben, in das sie von Gott gestellt waren, aufzugeben, und so mit Freiheit der Ungerechtigkeit und dem Tode anheimzufallen. Dem entsprechend erweiset sich auch die durch die Erlösung in Christo wiedererworbene und dem gefallenen Adamskinde gleich nach der Geburt durch die heilige Taufe auf's Neue mitgetheilte Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens in der Form der Restitution der ursprünglichen Freiheit, so daß wir, von der Gnade und Gabe Gottes gehalten, sie selbst in Freiheit zu halten vermögen, aber auch in Freiheit sie loslassen, wieder abstoßen und verlieren und somit auf's Neue der Ungerechtigkeit und dem Tode anheimfallen können. Demnach werden wir zu dem Satze geführt: Unser Heil kommt von Gott, unser Unheil von uns selber.

Unser Heil kommt von Gott: denn Gott hat von Ewigkeit in freier Liebe den Rathschluß der Erlösung des gefallenen Geschlechtes gefaßt, denselben in der Zeit durch die Sendung und Dahingabe seines Sohnes vollführt, und er läßt eben so frei sein Wort und Zeugniß von dieser Er-

lösungsthat ausgehen in alle Welt, und nimmt durch das Sakrament der Taufe fort und fort jedes auf diese Welt geborene Adamskind in die Gerechtigkeits- und Lebensgemeinschaft mit Christo auf. Mit dieser Aufnahme hat er jedem Aufgenommenen alle zur Entwickelung seines subjectiven geistlichen Lebens erforderlichen Gnadenkräfte mitgetheilt, so daß die subjective Entwickelung der Gottesgemeinschaft immer nur als Resultat der in freier Gnade mitgetheilten und sich wirksam erweisenden Gotteskraft, in keiner Weise als menschliches Verdienst, als in ursprünglicher, angeborener Freiheit der göttlichen Gnade zuvorkommende oder auch nur ihr annehmend begegnende Menschenthat betrachtet werden kann. Denn eben die Taufe als Kindertaufe erweiset wie die Allgemeinheit, so auch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung. Und wie die ursprüngliche Mittheilung der göttlichen Gnadengabe ohne unser Zuthun uns zu Theil geworden ist, so bleibt sie auch in uns fortwährend ohne unser Zuthun, denn wir halten sie nicht aus uns selber, sondern werden fort und fort von ihr gehalten, so daß unser Halten stets nur als Produkt unseres von Gott Gehaltenwerdens betrachtet werden kann. Dasselbe gilt aber auch von denen, welche die Taufe und in derselben die geistliche Wiedergeburt aus Gott nicht in der Form der Kinder-, sondern der Proselytentaufe empfangen haben. Denn die etwaige freie Vorbereitung des Erwachsenen durch Erkenntniß der Mangelhaftigkeit seiner eigenen Vernunft und Kraft, durch Anhören, Lesen und Betrachten des Wortes göttlicher Offenbarung vermag in keiner Weise den subjectiven geistlichen Habitus der Buße

und des Glaubens und die damit verknüpfte objective Gabe der Wiedergeburt und Bekehrung zu erzeugen, sondern das Alles ist schon seinem ersten Anfange nach reines Werk der göttlichen Gnade und des durch das Mittel des Wortes und Sakramentes sich wirksam erweisenden göttlichen Geistes. Das ist die unerschütterlich gewisse, durch sein ganzes Leben sich hindurchziehende und sich ihm innerlich immer mehr bewährende und befestigende Erfahrung des Christen eben als evangelischen Christen, das feste Fundament, auf welchem sich ihm einzig und allein der richtige dogmatische Bau der Erwählungslehre erheben kann, und wer ihm dieses Fundament umzustürzen oder zu erschüttern und zu lockern versucht, dem bezeugt er kühn in's Angesicht, daß es ihm noch an den gottgegebenen Voraussetzungen einer haltbaren Erwählungslehre, an der tieferen, ächt evangelischen Sünden- und Heilserkenntniß gebricht. Dahingegen von den entwickelten Voraussetzungen ausgehend, werden wir zu sagen haben, daß wir von Ewigkeit in Christo zur Gerechtigkeit und Seligkeit erwählet und in der Zeit durch Gottes schöpferische Gnade wiedergeboren sind. Demnach kann wohl von einem in Christo Jesu Vorherbestimmtsein wie der ganzen Menschheit, so auch des einzelnen factisch zum Heile gelangenden Individuums nicht nur zur Seligkeit, sondern auch zur Gerechtigkeit die Rede sein.

Unser Heil kommt von Gott; unser Unheil aber kommt von uns selber. Hier fragt es sich zunächst, ob es überhaupt möglich sei, daß es Individuen gebe, welche bleibend dem Unheil anheimfallen, oder ob man nicht sagen müsse, daß der allgemeine Rathschluß der Erlösung sich nothwen-

diger Weise an jedem menschlichen Individuum realisire, weil sonst ein Widerspruch zwischen der Allgemeinheit dieses Rathschlusses und seiner nur theilweisen Verwirklichung statt finden würde? Indeß dies würde nur dann der Fall sein, wenn wir eine zwingende Gnade Gottes setzend behaupteten, der göttliche Rathschluß habe nur den Zweck, sich unbedingt um seiner selbst willen durchzusetzen. Nunmehr aber ist der Erlösungs- wie der Schöpfungsrathschluß mit Rücksicht auf die zur Freiheit geschaffene Creatur gefaßt, so daß nur die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit der allgemeinen Erlösung zu setzen ist. So wenig ursprünglich eine zwingende Gnade Gottes Adams Fall verhinderte, so wenig nöthigt eine zwingende Gnade, ihre Zurückweisung verhindernd, zur Annahme der Erlösung. Was aber die Wirklichkeit des Erfolges betrifft, so kann es hier keine aus dem Verhältnisse der Erlösungsgnade zur menschlichen Freiheit von selbst abfolgende Aussage geben. Wir haben es hier mit keiner dogmatischen, sondern mit einer historischen Frage zu thun. Das Wort Gottes nun, welches durch die schon thatsächlich vorliegende Erfahrung bestätiget wird, beantwortet diese Frage klar und bestimmt dahin, daß nicht Alle, die auch ihnen bereitete und erbotene Erlösung annehmen, sondern daß nur ein Theil der Menschheit errettet, ein anderer Theil derselben bleibend verloren gehen wird. Wir werden aber Gott nicht in dasselbe Verhältniß zu diesen Verlorengehenden, wie zu den Errettetwerdenden stellen dürfen: denn weder hat er eben so ursprünglich das Unheil der ersteren, wie das Heil der letzteren beschlossen, vielmehr ursprünglich das Heil Aller nach seinem allgemeinen Lie-

besrathschlusse gewollt, noch auch wirkt er den Unglauben und die Ungerechtigkeit der Verlorengehenden, wie er den Glauben und die Gerechtigkeit der Errettetwerdenden wirkt. Gott wirkt nicht das Böse, weil er das Böse ausdrücklich verbietet: denn es kann nicht ein Nichtwollen und zugleich ein Wollen und Schaffen der Bosheit in ihm gesetzt werden. Wir dürfen demnach nicht von einer Vorherbestimmung oder Vorherversehung der Ungerechten zur Ungerechtigkeit, wie der Gerechten zur Gerechtigkeit reden, sondern wir müssen im Hinblick auf die Bosheit der Bösen unterscheiden zwischen göttlicher Zulassung und göttlicher Vorherbestimmung, wie zwischen göttlichem Vorhersehen und göttlichem Vorherversehen. Die Bosheit der Bösen ist eben nur von Gott vorhergesehene und zugelassene, seinem Willen zuwider laufende That der Bösen selber. Durch dieses Zugeständniß wird in keiner Weise die Allmacht Gottes beeinträchtigt, denn dieselbe ist, wie wir schon in der Gotteslehre erkannt haben, nicht als absolute Uebermacht, sondern in Harmonie mit den übrigen göttlichen Eigenschaften, namentlich der Weisheit und der Liebe, zu denken. Daß Gott allmächtig ist, heißt nicht, daß er Alles kann, sondern daß er Alles kann, was er will. Wie in seiner Weisheit und Liebe kein Willen zum Bösen gefunden werden kann, so kann es auch nicht Aufgabe seiner Allmacht sein, das Böse zu wirken. Auch bleibt die göttliche Allmacht insofern immer des Bösen mächtig, als sie es zwar in seiner Entstehung und Wirkung nicht hindert, wohl aber beschränkt und lenkt, und vor allen Dingen schließlich durch die Strafe sich unterthänig macht. Gottes Allmacht tritt dem Bösen

gegenüber in den Dienst der göttlichen Heiligkeit, im Verhältniß zum Guten ist sie das ausführende Organ der göttlichen Liebe. Demnach kann auch in Bezug auf das Böse von einer Vorherbestimmung die Rede sein, aber nicht von einer Vorherbestimmung zur Bosheit, sondern nur von einer Vorherbestimmung zur Strafe. Und insofern eben das Unheil der gottgewirkten Strafe nur durch das Unheil der selbstgewirkten Ungerechtigkeit bedingt ist, kommt das Unheil des Menschen nicht von Gott, sondern von ihm selber.

Nach alle dem werden wir nunmehr einen doppelten Rathschluß Gottes unterscheiden und bei der Darstellung des zweiten Rathschlusses einen doppelten Lehrtropus befolgen können. Nach dem ersten Rathschlusse, welcher das Verhalten Gottes nur an und für sich selber in Betracht zieht, hat Gott die ganze in Adam gefallene Menschheit von Ewigkeit her in Christo zur Seligkeit erwählt, Christum in der Fülle der Zeit zur Erlösung der ganzen Menschheit gesendet, und in Wort und Sakrament die wirkungskräftigen Mittel zur Einverleibung in Christum der ganzen Menschheit verordnet und verliehen. Nach dem zweiten Rathschlusse, welcher das Verhalten Gottes durch das Verhalten des Menschen mitbestimmt denkt, hat Gott selber die factisch errettet Werdenden von Ewigkeit in Christo zur Gerechtigkeit und zum Leben erwählt und sie selber in der Zeit durch seinen Geist mittelst des Wortes und Sacramentes gnadenreich wiedergeboren und im Heilsglauben erhalten bis ans Ende; die factisch verloren Gehenden aber hat er nicht selber zur Ungerechtigkeit, sondern nur unter Voraussicht

und Zulassung ihrer selbstgewirkten Bosheit und beharrlichen Heilsverschmähung zur wohlverdienten Strafe der ewigen Verdammniß vorherbestimmt. Dies ist der erste Lehrtropus in der Darstellung des zweiten Rathschlusses, nach welchem Gott die Gerechtigkeit der Gerechten nicht bloß vorhergesehen und zugelassen, sondern in Christo vorherbestimmt und durch seine bekehrungskräftige Gnade selbst gewirkt hat. Durch diesen Lehrtropus wird dem Herrn allein die Ehre gegeben, und jedes menschliche Verdienst, so wie jeder Lobpreis natürlich menschlicher Kraft, als eines angeblich mitwirkenden Factors der Bekehrung, ausgeschlossen; er ist der entsprechende Ausdruck für das: „Aus Gnaden sind wir selig geworden, nicht aus uns, Gottes Gabe ist es, auf daß sich nicht Jemand rühme; denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu, Ephes. 2, 8 ff.," welches tief jedem evangelischen Christenherzen eingeprägt ist. An diesem Lehrtropus haben wir festzuhalten, im Gegensatze zu jeder pelagianischen, semipelagianischen oder synergistischen Betrachtungsweise. Daß derselbe aber nicht etwa im prädestinatianischen Sinne mißdeutet werde, ist einmal schon durch Voraufstellung des ersten Rathschlusses, wonach Gott ursprünglich das Heil Aller gewollt hat, und dann durch die negative Seite dieses ersten Lehrtropus selber verhütet, wonach das Unheil der Verlorengehenden nicht in absoluter Entziehung der Gnade, sondern im eigenen Widerstreben gegen die auch ihnen zugedachte Gnade begründet ist. Dadurch ist aber auch schon dem Prädestinatianismus vorgebeugt, welcher aus der positiven Seite unseres Lehrtropus abgeleitet werden könnte. Denn kann der Gnade Gottes

widerstrebt werden, so ist sie eben keine zwingende Gnade, sondern wiewohl das Annehmen derselben selbst Wirkung der Gnade ist, so ist es doch zugleich That der Freiheit, wenn auch in Folge der Gnadenwirkung, That der Freiheit, welche sowohl ursprünglich durch Widerstreben, als auch nachträglich durch Wiederabfall von der Gnade verweigert werden kann. Von hier aus nun ergibt sich der zweite Lehrtropus in der Darstellung des zweiten Rathschlusses. Wir werden nunmehr nicht sowohl auf die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung, als vielmehr auf die in der menschlichen Freiheit gegründete Möglichkeit blickend, daß die Gnade, eben weil sie nicht zwingende Gnade ist, ihr Ziel erreichen oder nicht erreichen kann, eben sowohl die Vorherbestimmung zum Leben, als zum Tode, auf die göttliche Voraussicht des menschlichen Verhaltens gründen können. Der zweite Lehrtropus stellt also das gleichmäßige Verhältniß zwischen der negativen und der positiven Seite dieses Rathschlusses her, indem nach ihm Gott nicht nur diejenigen zum Tode vorherbestimmt hat, deren beharrlichen Unglauben er vorhergesehen hat, sondern auch diejenigen zum Leben vorherbestimmt hat, deren beharrlichen Glauben er vorhergesehen hat. An diesem zweiten Lehrtropus ist festzuhalten im positiven, klaren und strengen Gegensatze gegen den absoluten Prädestinatianismus. Wie aber der erste Lehrtropus der Ergänzung durch diesen zweiten bedarf, um selbst den Schein, die mögliche Consequenz und leicht einbrechende Gefahr der absoluten Prädestinationslehre abzuschneiden, so bedarf auch umgekehrt der zweite Lehrtropus der Ergänzung durch den

ersten, um den semipelagianischen oder synergistischen Mißverstand abzuwehren. Denn der zweite Lehrtropus erscheint eben sowohl auf die Voraussetzung anwendbar, daß der Mensch irgendwie zu seiner Bekehrung in natürlicher Kraft seines Willens mitwirke, als daß dieselbe lediglich Wirkung der göttlichen Gnade sei. Nun aber ist der Glaube nicht etwa, wie der Unglaube, von Gott bloß zugelassen, sondern der Glaube ist von Gott selbst gewirkt, so daß also, wenn auch Heil oder Unheil gleichmäßig auf göttliche Voraussicht, es doch nicht gleichmäßig auf göttliche Zulassung des Glaubens oder des Unglaubens gegründet werden darf. Vielmehr müssen wir vom ersten Lehrtropus her daran festhalten, daß das von Gott vorausgesehene Gute auch von Gott selbst gewirkt ist. Suchen wir nun die Hauptmomente beider Lehrtropen zu verknüpfen, so werden wir zu sagen haben: Gott hat von Ewigkeit diejenigen zur Unseligkeit vorherbestimmt, deren beharrlichen selbstverschuldeten Unglauben er vorhergesehen hat, und von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit vorherbestimmt, deren beharrlichen gottgewirkten Glauben er vorhergesehen hat.

Nachdem wir so zur allgemeinen und vorläufigen Orientirung die Grundzüge der Erwählungslehre aus unserem evangelischen Heilsglauben entwickelt haben, gehen wir nunmehr zur Darstellung der kirchlichen Entwickelung der Erwählungslehre über. Um aber die Form, welche unsere Kirche dieser Lehre gegeben hat, vollständig zu begreifen, sind wir genöthigt, einen historischen Ueberblick über die gesammte kirchliche Entwickelung derselben zu geben, weil nur daraus die lutherische Lehrfassung mit ihren gegensätzlichen

Beziehungen zur doppelseitigen Häresis recht verständlich wird. Die Lehre von der Erwählung ist von jeher im Zusammenhange mit der Lehre vom liberum arbitrium oder von der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Gnade ausgebildet worden, und dabei dem Entwickelungsgesetze jeder anderen kirchlich fixirten Lehre gefolgt. In der ersten Periode werden von den Lehrern der Kirche nur individuelle Versuche angestellt, den Inhalt des kirchlichen Gemeinglaubens theologisch zu entfalten, welche Versuche näher veranlaßt sind durch ein bestimmtes häretisches Extrem, zu dessen Abweisung und Bekämpfung die Patres sich aufgefordert fühlen mußten. Dadurch waren sie genöthigt, die dem bekämpften Irrthume entgegengesetzte Seite der Wahrheit mit Entschiedenheit hervorzuheben und stark zu betonen, wobei sie dann, diese Tendenz einseitig verfolgend, wenigstens im Ausdrucke leicht bis an die Grenze des anderen Extremes hinstreifen. Hieraus geht regelmäßig mit einem gewissen Scheine von kirchlicher Berechtigung die der ersten Form contradictorisch entgegengesetzte Form der Häresis hervor, durch welche die Kirche aufgefordert wird, die ihrer eigenen Lehrdarstellung noch anhaftende Mangelhaftigkeit abzuthun, und im Gegensatze zu diesem zweiten Extreme die ursprüngliche Mitte der geoffenbarten Wahrheit, in welcher die Gemeinde Gottes in ihrem Glaubenssinne stets festgestanden hat, nunmehr auch in durchaus entsprechender Form mit Abwehr des Irrthumes zur Rechten und zur Linken klar und bestimmt in ihrem Bekenntnisse auszudrücken. Wir haben diesen Entwickelungsgang schon an der Trinitätslehre beobachtet, welche im Gegensatze zum Sabellianis-

mus einerseits und zum Arianismus andrerseits ihre feste kirchliche Gestalt gewann; wir werden ihn an der im Gegensatze zum Nestorianismus und Monophysitismus sich ausbildenden Christologie zu beobachten Gelegenheit haben; er bietet sich uns aber auch bei der jetzt in Rede stehenden Lehre dar. Denn obgleich in der alten Kirche die Erwählungslehre selber nicht zum Abschlusse gelangte, wovon die Gründe sich uns bald herausstellen werden, so ward doch die Grundlage derselben, nämlich die Lehre vom freien Willen, im Gegensatze zum Manichäismus einerseits und zum Pelagianismus andrerseits, im Wesentlichen auf den dem Sinne der Schrift entsprechenden kirchlichen Ausdruck gebracht. Dabei sind dann regelmäßig geistig, wie geistlich besonders reich und hoch begabte Männer die von Gott berufenen und erwählten Rüstzeuge, welche der Kirche Gottes gleichsam das Band der Zunge lösen, und als ihre ächten Söhne und Repräsentanten den ihr tief im Herzen wohnenden, schriftgemäßen Glauben nicht mehr mit nur stammelnder Rede, sondern im hellen und deutlichen Zeugentone zum entsprechenden Ausdrucke bringen. So in der Trinitätslehre ein Athanasius, in der Christologie ein Leo der Große, in der Lehre von der Sünde und Gnade ein Augustin.

Die letztere Lehre, durch welche die Fassung der Erwählungslehre stets bedingt war, ward nun in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche im Gegensatze zum Manichäismus ausgebildet. Da dieser das Gute wie das Böse als physische Substanz dachte, so mußte der ethische Charakter desselben gewahrt werden. Darum ward von den

Kirchenlehrern das αὐτεξούσιον oder liberum arbitrium scharf betont. Die Sünde ist freie Willensthat, nicht naturnothwendige Wesenheit, und auch bei der Wiederherstellung der Gerechtigkeit ist die Betheiligung des menschlichen Willens *nicht* in der Weise ausgeschlossen, daß etwa eine neue gute Substanz an die Stelle der ursprünglich bösen dem menschlichen Geiste unwillkürlich eingefügt wird. Damit ist an sich weder die Gebundenheit des natürlichen menschlichen Willens durch die Sünde geleugnet: denn es muß diese Gebundenheit als freie Willensbestimmtheit gedacht werden; *noch* auch ist die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung negirt: denn es muß diese Wirksamkeit als sittlicher, nicht als physischer Proceß gedacht werden. Es läßt sich aber nicht in Abrede nehmen, daß die ältesten Kirchenlehrer in einseitiger Verfolgung des berechtigten Gegensatzes gegen jenes häretische Extrem, zwar nicht bis zur Verneinung, aber doch bis zur fehlerhaften und unangemessenen Verkleinerung der natürlichen Sündenknechtschaft und der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit fortschritten. Es geschah dieß freilich mehr in der morgenländischen Kirche, deren Lehrer mehr oder weniger der Versuchung unterlagen, die Lehren griechischer Philosophie mit dem lauteren Evangelium zu vermischen, als in der abendländischen Kirche, deren Lehrer mehr dem praktischen Zuge der Sündenerkenntniß und der Heilserfahrung folgten. Während wir deßhalb dort nicht selten das αὐτεξούσιον fast bis zum Maximum erhöht, dahingegen die Gebundenheit des Willens und die Wirksamkeit der Gnade fast bis zum Minimum herabgedrückt sehen, findet hier das grade Gegentheil statt. Denn

die occidentalischen Kirchenväter kämpften im positiven Interesse nur für die Lehre von der Sünde und Gnade; für das liberum arbitrium hingegen standen sie nur im negativen Interesse ein, so weit ihnen nämlich die Hervorhebung oder vielmehr das Geltenlassen desselben erforderlich schien, um nicht dem Manichäismus oder auch der Lehre von der Verantwortungslosigkeit der Sünde und der zwangsweisen Wirksamkeit der Gnade zu verfallen: weßhalb, wenn man mehr auf ihre Tendenz, als auf ihren Ausdruck blickt, Augustin später für seine correcteren Bestimmungen über das liberum arbitrium, dem vornehmlich aus der orientalischen Anschauungsweise hervorgegangenen Pelagianismus gegenüber, sich nicht mit Unrecht auf sie als seine Vorgänger und Gewährsmänner berufen konnte. Dennoch blieb die Lehrdarstellung auch dieser occidentalischen Kirchenlehrer immer noch insofern mit einem Mangel behaftet, als doch auch sie den natürlich freien Willen des Menschen der von der Sündenknechtschaft befreienden Gnade irgendwie in eigener Kraft annehmend begegnen ließen, und so das Werk der Bekehrung, wenn auch überwiegend, doch nicht ausschließlich der göttlichen Gnade, demnach die Ehre nicht völlig ungetheilt Gott zuschrieben, sondern immer noch zwischen Gott und dem Menschen theilten.*)

*) So stark die griechischen Kirchenlehrer, namentlich ein Clemens und Origenes, das αὐτεξούσιον betonen, so sagt doch auch ersterer: *Μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*, und letzterer: *Κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδείς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδὲ εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ*

Aus dieser einseitigen Betonung des *αὐτεξούσιον*, wie sie namentlich in der orientalischen Dogmatik auftrat, entwickelte sich nun das dem Manichäismus entgegengesetzte

---

τῆς γενέσεως μυστήριον, und: *ὅτι πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν.* So stark dagegen die lateinischen Kirchenväter schon vor Augustin, namentlich ein Tertullian und Ambrosius, die Sündenknechtschaft des Menschen betonen, so sagt doch auch ersterer, aber grade im Gegensatz gegen Marcion und Hermogenes, woraus die eigentliche Tendenz dieser Behauptung erhellt, daß dem Menschen auch von Natur (naturaliter) das *αὐτεξούσιον* noch einwohne, dieses aber zum Siege der göttlichen Gnade bedürfe, (auch Cyprian läßt dem Menschen noch propriae libertatis arbitrium, namentlich das Vermögen, zu glauben und nicht zu glauben), und letzterer: Quae imago per incuriam quidem obscurari potest, deleri autem per naturam non potest. Vgl. die Anführungen bei A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, Th. II. §. 80. S. 67 ff. und Thomasius, Christi Person und Werk, Th. I. Aufl. 2. S. 375 ff. Auch Landerer, Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles. Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung. Erster Artikel. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857. Bd. II. Heft 3. S. 500 ff., erkennt an, daß „der Kampf der Väter gegen den freiheitläugnenden Dualismus und Fatalismus der Gnostiker die Veranlassung gegeben, den Begriff der Freiheit mit so einseitiger Vorliebe zu hegen, daß der Begriff der Gnade daneben nicht gedeihen konnte“, sowie daß „das Nochnicht der augustinischen und vollen augustinischen Lehrweise darum nicht der volle und eigentliche Pelagianismus selbst“ sei; dennoch scheint er uns die Lehrweise der ältesten griechischen Väter und zwar nicht nur eines Justin und der Alexandriner, sondern selbst eines Irenäus zu sehr mit dem eigentlichen Pelagianismus zu identificiren.

häretische Extrem des Pelagianismus. Pelagius, so wie Cölestius und Julianus von Eclanum, die Hauptvertreter seines Systemes, leugnete jegliche Verderbniß des Menschen durch Adams Fall, jede Gebundenheit des natürlichen Willens durch die Sünde. Er kannte die Sünde nur als Act des auch gegenwärtig noch zum gottwohlgefälligen Guten, wie zum gottmißfälligen Bösen, vollkommen freien Willens, höchstens als Gewohnheit in Folge wiederholter Acte, nicht als angeborenes Princip und ursprünglichen Habitus. Die Sünde Adams galt ihm nur als Beispiel, nicht als wirksame Potenz des Bösen. Damit war nun freilich das Christenthum an der Wurzel angegriffen, und wenn auch Pelagius die objectiven Thatsachen desselben, inconsequent genug, noch bestehen ließ, so leugnete er doch seine subjectiven Wirkungen. Steigt die Wagschale des liberum arbitrium, so sinkt die Wagschale der gratia divina, und wo der freie Wille Alles gilt, da kann die göttliche Gnade Nichts mehr gelten. So führte denn Pelagius die orientalische Erhebung des freien Willens bis zur gänzlichen Negation der Gebundenheit desselben durch die Sünde, und die orientalische Herabdrückung bis zur gänzlichen Negation der Gnade fort. Als so die schriftwidrige und antikirchliche Häresis perfect geworden war, und in dieser ihrer Nacktheit selbst von der orientalischen Kirche zurückgewiesen werden mußte: suchte sie ihrer Art gemäß, der sie bis auf den heutigen Tag getreu geblieben ist, ihre Blöße mit dem Feigenblatte der Zweideutigkeit zu decken, indem sie, ohne von ihrem antikirchlichen Sinne zu weichen, mit dem kirchlichen Ausdrucke, in den sie sich nun selber hüllte, ihr un-

wahrhaftiges Spiel trieb. Pelagius und die Seinen wiesen den Vorwurf zurück, daß sie die göttliche Gnade verleugneten; sie verstanden aber unter Gnade nicht eine innerliche, den Menschen umbildende Einwirkung des göttlichen Geistes, nicht eine Gemüth und Willen erneuernde, wiedergebärende und befreiende, übernatürliche Kraft der subjectiven Erlösung von den Banden der Sünde; wie konnten sie das auch, da sie ja das Vorhandensein dieser Naturbanden beharrlich leugneten: sondern Gnade war ihnen theils die That der Schöpfung und Erhaltung, welche den Menschen *mit* der vernünftig sittlichen Anlage und dadurch mit der Fähigkeit zum actuellen Wollen des Guten (dem liberum arbitrium) begabt hatte,*) theils die That der Offenbarung, welche durch alttestamentliches Gesetz und neutestamentliche Verheißung den Menschen von außen her mittelst Belehrung und Ermunterung zum selbstkräftigen Thun des Guten anspornte. So behaupteten sie denn auch, sich selber in doch immer unbestimmt und leer bleibenden Ausdrücken steigernd und überbietend, ein multiforme et ineffabile donum gratiae coelestis und innumeras adjutorii divini species, worunter dann, außer den schon genannten Momenten, alles Mögliche, wie göttliche Führungen, menschliche Beispiele, Strafe und Vergebung der wirklichen Sündenthaten, nur

*) Pelagius behauptete, das posse des Guten habe der Mensch von Gott, doch bestand ihm dasselbe nur in der durch die Schöpfung gesetzten Fähigkeit des liberum arbitrium, das Gute zu vollbringen; dahingegen das velle und agere oder das wirkliche Wollen und Thun des Guten sei Sache des Menschen.

nicht dasjenige, worauf es eigentlich ankam, verstanden werden konnte, nämlich nicht Umschaffung des von Natur bösen Willens, nicht innerliche, den Sünder bekehrende, oder auch nur sein eigenes Bekehrungsstreben unterstützende Einwirkung des göttlichen Geistes.*)

Als nun das zweite, dem manichäischen entgegengesetzte, häretische Extrem des Pelagianismus sich entwickelt hatte, war die Zeit gekommen, wo die Kirche, indem sie auch im Gegensatze zu diesem Irrthume ihren schriftgemäßen Glaubenssinn zum Ausdrucke brachte, und dabei die Mangelhaftigkeit ihrer bisherigen Lehrform, welche dem jetzt zu bekämpfenden Irrthume zum Ausgangspunkte gedient hatte, von sich abthat, zur adäquaten Darstellung der Lehre von der Sünde und Gnade gelangte. Diese Aufgabe konnte nur von der abendländischen Kirche gelöst werden, weil nur sie bisher die Sündenknechtschaft des natürlichen Willens und die Macht der befreienden Gnade besonders betont, und das liberum arbitrium nur soweit hatte gelten lassen, als ihr zur Vermeidung des Manichäismus erforderlich schien, während die morgenländische Kirche in diesem Gegensatze gegen das manichäische Extrem selber bis dicht an die Grenze des Pelagianismus hingestreift war. Berufener Vermittler

*) Die ausreichende Auswahl von Originalstellen zur Orientirung über den pelagianischen, augustinischen und semipelagianischen Lehrbegriff s. bei Münscher Dogmengeschichte ed. von Cölln I. §. 91—95. Gieseler Kirchengeschichte I. §§. 85. 111. A. Hahn a. a. O. S. 70 ff. Thomasius a. a. O. S. 383 ff.

der richtigen kirchlichen Erkenntniß war **Augustin**, welcher durch seinen Lebensgang abwechselnd in den Gegensatz zu beiden häretischen Extremen gestellt, zur Lösung dieser Aufgabe besonders zubereitet ward. Zuerst als er sich von den Banden des manichäischen Irrthumes so eben losgerungen hatte, befolgte er in der Darstellung des Verhältnisses des liberum arbitrium zur gratia divina, grade im Gegensatze zum Manichäismus, den herkömmlichen Lehrtypus der occidentalischen Kirche, zum sichersten Beweise, wie unbegründet der bis in neuere Zeit hinein erhobene Vorwurf ist, daß *seine* spätere tiefere Fassung der natürlichen Sündenknechtschaft ein noch unüberwundener Rest seines früheren Manichäismus sei.*) Dann hätte er diese Fassung von Anfang an, als er eben vom Manichäismus herkam, und nicht erst später, als er schon längst den Manichäismus völlig abgestreift hatte, vorgebracht. Auch ist es nicht richtig, daß er zu seiner späteren Lehre von der Sünde und Gnade nur im einseitigen und überspannten Gegensatze zum Pelagianismus getrieben worden sei. Vielmehr ist dieß der Sachverhalt, daß nachdem Augustin durch seine anfängliche Aner-

*) „Es ist ganz sinnlos," sagt **Dieckhoff**, Augustins Lehre von der Gnade, in seiner Theologischen Zeitschrift Jahrg. I. Heft 1. S. 42, „wenn die Meinung ausgesprochen ist, Augustin habe unter dem nachwirkenden Einflusse des Manichäismus seinen neuen Satz über die Erbsünde aufgestellt." Doch scheint uns die S. 21 aufgestellte Behauptung zu weit zu greifen, nicht Augustins Lehre von der Erbsünde sei die Grundlage für seine Prädestinationslehre geworden, **das Verhältniß sei eher das umgekehrte**.

kennung der Wirksamkeit des liberum arbitrium beim Werke der Bekehrung den stärksten Gegenstoß gegen den Manichäismus geführt, und sich vollständig und für immer von ihm losgesagt hatte, er nunmehr unbefangen der tieferen Erfahrung und Erkenntniß der Sünde und Gnade sich erschloß und hingab, und so schon lange vor seinem Zusammenstoß mit dem Pelagianismus zu einer strengeren Ansicht übergegangen war, obgleich dieselbe allerdings erst in diesem Hauptkampfe seines Lebens zu einem festen Systeme sich abschloß und vollendete, ja wenn auch nicht in ihren Grundlagen, doch in ihren Consequenzen über das rechte Maß hinaus sich steigerte.

Dem manichäischen Substantialitätsbegriff des Bösen gegenüber hielt nun Augustin in so fern noch an der Freiheit fest, als er nicht zugab, daß die Sünde in der Form des äußeren, unwillkührlichen Naturzwanges den Menschen beherrsche, vielmehr den ethischen Charakter der Sünde behauptete, da dieselbe ja nicht wider, sondern mit dem Willen des Menschen in selbsteigener Lust und Liebe geübt werde. Der pelagianischen Wahlfreiheit gegenüber leugnete Augustin andrerseits, daß der Mensch in seiner jetzigen Beschaffenheit noch das wahrhaft Gute in Freiheit vollbringen könne. Die Fähigkeit das geistliche und gottwohlgefällige Gute, wie das entgegengesetzte Böse, zu vollziehen (das liberum arbitrium), schrieb Augustin dem Menschen nur vor dem Falle zu, während nach dem Falle die Nachkommen Adams nur mit Freiheit zu sündigen, nicht aber in Freiheit Gott zu lieben und die vor ihm geltende Gerechtigkeit zu leisten vermöchten. Denn der in der Sünde freie ist doch zugleich

der durch die Sünde geknechtete Wille. Hiernach mußte nun Augustin in der Erlösung eine den Menschen innerlich von den Banden der Sünde befreiende Wirksamkeit der göttlichen Gnade annehmen, durch welche allein die wahre Freiheit und Kraft zum Guten ihm zurückerstattet werden könne. Die erlösende Gnade wirkt zwar nicht zwangsweise oder in der Form des mechanischen Stoßes auf den menschlichen Willen ein: denn es wäre ein Widerspruch, zu setzen, daß ein Mensch wider seinen Willen zum Wollen gezwungen werde; vielmehr wirkt die Gnade in der Form der innerlichen Anregung und Umbildung oder des geistig dynamischen Processes, indem sie den Menschen zum freiwilligen Wollen des Guten befreit. Dennoch erreicht die den geistlich Todten ohne entgegenkommende Mitwirkung des freien Willens belebende Gnade, eben als alleinwirkende und schöpferische Gnade, überall wo sie dem Menschen mit der Absicht, ihn von der Sündenknechtschaft zu befreien, sich naht, nothwendig ihren Zweck, und wirkt, wenn auch nicht als zwingende, doch als unwiderstehliche und unüberwindliche Gnade (gratia irresistibilis). Wirkt nun die Gnade in unwiderstehlicher Weise diejenigen zum Guten befreiend, denen sie sich naht, und werden doch nicht Alle, wie Schrift und Erfahrung ausweisen, der Erlösung von den Banden der Sünde theilhaftig: so entsteht von hier aus die Frage nach dem Gesetze der Wirksamkeit der Gnade oder nach dem göttlichen Rathschlusse der Erwählung. Die ältere Kirche vor Augustin huldigte in der Beantwortung dieser Frage einer universalistischen Anschauungsweise, wonach Gott alle Menschen

in Christo zur Gerechtigkeit und zum Leben zu führen beschlossen habe, wobei es nur auf das Individuum ankomme, ob es die Erlösung annehmen wolle, oder nicht. Seligkeit oder Verdammniß habe Gott den verschiedenen Individuen, nur in ewiger Voraussicht ihres verschiedenen freien Verhaltens zu seiner Gnade in der Zeit, von Ewigkeit zuvorbestimmt. Mit diesem allgemein kirchlichen Lehrtropus stimmte auch Augustin in seiner früheren Periode überein, als er selber noch einen Freiheitsrest in dem gefallenen Menschen anerkannte, welcher ihn ein beliebiges Verhältniß zur göttlichen Gnade einzunehmen befähigt. Später als er die völlige Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und mit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung auch die Unwiderstehlichkeit der Gnade lehrte, mußte er an die Stelle des Universalismus den Particularismus der Gnade setzen. Denn wirkt die Gnade unwiderstehlich, oder wirkt sie da, wo sie wirken will, so will sie eben da nicht wirken, wo sie nicht wirkt. Demnach hat Gott aus der ganzen Menschheit, welche eine große massa perditionis bildet, mit unbedingt freiem Belieben (absoluto decreto) Einige ausgewählt, denen er seine bekehrende Gnade zu Theil werden läßt, die er also nicht nur zur Seligkeit, sondern auch zum Glauben und zur Gerechtigkeit vorherbestimmt hat; die Anderen aber hat er nicht erwählt, sondern übergangen, und dem durch ihren in Adam vollzogenen Abfall wohl verdienten Verderben überlassen, oder wenn auch bei ihnen von göttlicher Vorherbestimmung geredet werden kann, sie nur zur Strafe,

nicht auch zur Sünde vorherbestimmt.*) Auf die Frage nach den Bestimmungsgründen, welche Gott bei diesem Verfahren leiten, ist zu antworten, Gott habe an den Erwählten seine grundlose Barmherzigkeit, an den Verworfenen *seine* richtende Gerechtigkeit offenbaren wollen: denn wie der Gerechte aus freier Gnade gerecht und selig wird, so verfällt der Verworfene der verdienten Strafe. Zugleich wollte Gott den Erwählten zu ihrer Demüthigung und zu seiner Verherrlichung an den Verworfenen kund thun, was sie selbst ohne seine errettende Erbarmung verdient hätten. *Warum* aber hat Gott unter zwei bestimmten Individuen, die doch von Natur in gleicher Schuld und Sündenknechtschaft sich befinden, gerade das eine losgesprochen und befreit, das andre aber nicht? Hier verweiset uns Augustin auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte; wobei wir daran festzuhalten haben, daß Gott trotz seines unserer beschränkten Einsicht unbegreiflichen Thuns doch stets mit Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe verfahre. Es ist leicht ersichtlich, daß diese Zurückweisung der Frage nicht zufrieden stellen kann, so wie daß diese Unzufriedenheit nicht nothwendig Ausfluß des natürlichen Hochmuthes ist, den auch Paulus Röm. IX abfertigt, sondern Ausfluß christlicher Demuth und Liebe sein kann, welche nicht höheren Anspruch

*) Wenn Augustin von einer Prädestination auch der Bösen redet, so doch nur von einer praedestinatio ad supplicium, nicht ad peccatum. Nur der Praedestinatus deutete seine Theorie auf eine Vorherbestimmung wie einerseits zur Heiligkeit und Seligkeit, so andrerseits nicht bloß zur Strafe, sondern auch zur Sünde.

und Berechtigung, sondern gleiche Anspruchslosigkeit und Unwürdigkeit geltend macht, und von dem Wunsche erfüllt ist, auch den Bruder der selber unverdienten Barmherzigkeit theilhaftig zu machen. Eben so ersichtlich ist, daß auch theoretischer Seits die Augustin'sche Anschauungsweise inconsequent genannt werden muß. Denn wenn Augustin zugibt, daß Adam und in ihm das ganze Geschlecht ursprünglich zur Seligkeit erschaffen sei, und daß Gott den Fall Adams nicht vorherbestimmt, sondern nur vorhergesehen und zugelassen habe: so folgt hieraus doch ab, daß wenn Gott einmal, nachdem das ganze Geschlecht in Adam gefallen war, eine Erlösung beschlossen hat, er dann auch mit seinem Erlösungsrathschlusse wiederum das ganze Geschlecht umfaßt haben werde; denn dieselbe universelle Liebe Gottes, die sich bei der Schöpfung gezeigt hat, mußte ja auch bei der Erlösung sich geltend machen. Und umgekehrt, wenn nach dem Falle Adams der Erlösungsrathschluß nur Ausfluß der particularen Liebe Gottes war, so ist consequent zu schließen, daß schon der Schöpfungsrathschluß nur Ausfluß der particularen Liebe gewesen sein, und demnach a priori nur Einige zur Gerechtigkeit und zum Leben, Andere aber zur Ungerechtigkeit und zum Tode bestimmt haben wird.

Der Pelagianismus verstieß so entschieden gegen das allgemeine kirchliche Bewußtsein, und war ein so völliger Umsturz der Grundlagen des Evangeliums, daß derselbe alsbald von der Gesammtkirche sowohl des Morgenlandes (auf dem dritten öcumenischen Concile zu Ephesus), als auch des Abendlandes (durch afrikanische Synodalbeschlüsse und den Beitritt römischer Bischöfe) verurtheilt ward; im

Oriente freilich ohne, und nur im Occidente mit positiver Zustimmung zum Augustin'schen Lehrbegriffe. Doch auch hier wurde mehr an den Grundlagen seines Systemes, der Lehre von der Sünde und Gnade, als an dem Ausläufer desselben, der Lehre von der absoluten Prädestination festgehalten. In der That, so schrift- und erfahrungsgemäß Augustin's Lehre von der Sünde und Gnade im Allgemeinen war, und so sehr die occidentalische Lehrform von Anfang an zu derselben als zu ihrer folgerichtigen Vollendung hinzielte, so enthielt doch die Lehre von der Unwiderstehlichkeit und im Zusammenhange damit die Lehre von dem Particularismus der Gnade einen Zusatz, welcher selbst im sensus catholicus des Abendlandes keine Wurzel fand. Es war deshalb natürlich, daß die Reaction gegen den Augustinismus sich wider dieses häretisirende Moment des Systemes richtete. Hätte sie sich nur in diesen Schranken gehalten, statt so zu sagen, das Kind mit dem Bade auszuschütten, und mit der falschen Consequenz auch die richtige Prämisse zu bekämpfen. Die Massilienser, ein Johannes Cassianus der Schüler des Chrysostomus an ihrer Spitze, kämpften in der That mit stumpfen Waffen. Weder die griechische Anthropologie, noch auch die Repristination des voraugustinischen occidentalischen Lehrbegriffes, vermochte die tiefen und festen Fundamente der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade zu erschüttern. Die Massilienser, später mit Recht als Semipelagianer bezeichnet, vertraten zwar insofern ein wahres Moment der Heilslehre, als sie gegen Augustin an dem Universalismus der göttlichen Gnade festhielten, bestritten aber irrthümlich die völlige Gebundenheit des mensch-

lichen Willens durch die Sünde und die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung. Auch sie gaben zwar zu, daß der Mensch sich gegenwärtig von Natur im Zustande sittlicher Verschlechterung befinde, behaupteten aber, daß er dennoch das liberum arbitrium, die possibilitas boni zurückbehalten habe, so daß er sich immer noch durch sich selbst auf die göttliche Gnade vorbereiten könne, wenn auch allerdings diese hinzutreten müsse, um sein an sich unkräftiges Wollen zu kräftigen und zum Vollbringen des Guten zu vollenden. Dabei suchte Cassianus, um dem Vorwurfe des Pelagianismus zu entgehen, die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade mit recht starken Farben zu schildern, und nach der Art solcher halben Vermittelungsstandpunkte in schwebender Ausdrucksweise sich mit der kirchlichen Anschauung möglichst in Harmonie zu setzen, ohne doch in der Sache ihr wirklich näher zu kommen. So redete er nicht nur von einer gratia subsequens, sondern wohl auch von einer gratia praeveniens; indeß auch letztere wirkte nur anregend auf das liberum arbitrium, welches durch sein Verhalten den Ausschlag gab. Mit einem Worte, er kannte keine schöpferische, sondern nur eine unterstützende Gnade. Betrachten wir den Universalismus der Massilienser als Prämisse ihres Systemes, so wäre zu sagen, daß sie eben so wie Augustin, nur in umgekehrter Weise, aus der richtigen Prämisse die falsche Consequenz gezogen haben. Jener folgerte aus dem servum arbitrium die absolute Prädestination, sie hingegen aus dem Universalismus der göttlichen Gnade das liberum arbitrium. Betrachten wir hiegegen, was wohl richtiger ist, auch bei ihnen die Lehre vom

arbitrium als den eigentlichen Ausgangspunkt, so wäre zu sagen, Augustin zog aus der richtigen Prämisse die falsche Consequenz, sie im Gegentheil zogen aus der falschen Prämisse die richtige Consequenz.

Der Kampf gegen die Massilienser ward noch von Augustin in seinen beiden letzten Schriften (de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae) aufgenommen und nach seinem Tode von seinen Anhängern rüstig fortgeführt. Obgleich diese viel mehr die richtigen Grundlagen, als die falschen Folgerungen seines Systemes hervorhoben, so ging dennoch aus der Schule der Semipelagianer *eine* Schrift (der Praedestinatus) hervor, welche die letzteren auf ihre äußerste Spitze trieb, um die ganze Anschauungsweise desto verhaßter zu machen, und desto leichter bekämpfen zu können. Danach sollte der Prädestinatianismus nicht nur eine Vorherbestimmung zur Gerechtigkeit und zum Leben, und etwa auch eine Vorherbestimmung zur Strafe, sondern auch eine Vorherbestimmung zur Sünde lehren. Mag es nun immerhin in der Consequenz des Principes liegen, den Particularismus des Erlösungsrathschlusses bis zum Particularismus des Schöpfungsrathschlusses fortzutreiben, Augustin selber war in glücklicher Inconsequenz niemals bis zu diesem Punkte vorgeschritten. Ihm kam es in seinem vorherrschend religiös praktischen Interesse nicht sowohl auf die consequente Geschlossenheit des Systemes, als vielmehr nur auf die Anerkennung der natürlichen Willensverknechtung und der übernatürlichen befreienden Gnadenwirkung an. Auch seine Anhänger und Nachfolger wandelten in seinen Spuren, und waren, mit Ausnahme des allerdings zu jener

Ueberspannung fortschreitenden Presbyters Lucidus, eher auf Milderung als auf Verschärfung des absoluten Prädestinatianismus bedacht. Um so ungerechter war es von dem Verfasser des Praedestinatus, jene Ueberspannung der ganzen Schule Schuld zu geben, und den später so genannten Supralapsarianismus als die einzige Form des Prädestinatianismus hinzustellen und zu bekämpfen, selbst wenn dieselbe schon damals noch öfter vorgekommen sein sollte, als mit Sicherheit nachzuweisen ist. Da war es denn freilich leicht, den gefeierten Augustin, den man direkt nicht anzutasten wagte, diesen fingirten Prädestinatianern gegenüber und auf die eigene Seite zu stellen, als wäre er, weil er nicht Supralapsarier war, selber Semipelagianer gewesen: ein Vorspiel der entstellenden Auffassung des Augustinischen Lehrbegriffes, wie sie in ähnlicher Weise das ganze Mittelalter hindurch herrschend wurde.

Trotz des Gegenstoßes des Semipelagianismus trug der Augustinismus durch den Einfluß bedeutender und frommer Anhänger des großen Kirchenlehrers im Abendlande den Sieg davon. Hundert Jahre nach Augustins Tode ward seine Lehre von der Sünde und Gnade von den gallischen Synoden zu Arausio und Valentia (529) und dann vom römischen Bischofe Bonifacius II. (530) bestätigt. Der prädestinatianische Ausläufer des Systemes hingegen ward umgangen, und die supralapsarische Consequenz, als ob es auch eine Prädestination zum Bösen gebe, ausdrücklich verworfen. So waren zwar die richtigen und festen Fundamente gelegt und der Grundbau errichtet, es fehlte aber die abschließende und zusammenhaltende Spitze und das schützende

Dach, und demnach war noch nicht der Gefahr gewehrt, daß entweder die schriftgemäße Basis wieder zum absoluten Prädestinatianismus sich vollende, oder daß bei Hinzunahme des Universalismus sie sich selber wieder in den schriftwidrigen Semipelagianismus auflöse. Und in diesen einseitigen Gegensätzen bewegte sich die Kirche das ganze Mittelalter hindurch bis zur Reformationszeit hin und her. Es ist bekannt, daß die abendländische Kirche der letzteren Gefahr, nämlich der des Semipelagianismus, welcher die morgenländische Kirche von Anfang an nicht entgangen war, immer mehr unterlag, ja dicht bis an die Grenze des Pelagianismus hinstreifte; wo aber ein ernster Gegenstoß erfolgte, wie im 9. Jahrhunderte durch den Mönch Gottschalk, im 14. Jahrhunderte durch Thomas de Bradwardina, dann durch die Vorreformatoren Wiclef und Huß, da wurde mit der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade auch die absolute Prädestination, gleichsam als die sich von selbst verstehende Folgerung, mit in den Kauf genommen. Die vorreformatorische Entwickelung der Erwählungslehre, dies ist das Resultat unserer bisherigen geschichtlichen Betrachtung, lief auf die Alternative hinaus: Entweder Allgemeinheit der göttlichen Gnade und Mitwirkung des freien Willens im Werke der Bekehrung, oder völlige Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, dann aber auch Particularismus des Erwählungsrathschlusses oder absolute Prädestination.

Die Reformation, welche ja im Gegensatze zum römischen Semipelagianismus entstand, und nicht zufällig aus

dem Augustinerorden hervorgegangen war, ging dem entsprechend und naturgemäß in der Lehre von der Sünde und Gnade auf die richtigen Grundlagen des Augustinismus, die völlige Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung, zurück. Die Prädestinationslehre trat zunächst mehr in den Hintergrund. Als aber Erasmus in seiner Schrift de libero arbitrio seinen Angriff auf den Herzpunkt der Reformation richtete, und die Kirche Gottes wiederum zum Abfall von der reformatorischen Grundlehre und zur Rückkehr zum römischen Semipelagianismus zu verleiten strebte, überdies die absolute Prädestination als nothwendige Consequenz der Augustinischen Sünden- und Gnadenlehre herbeizog und als Schreckbild entgegenhielt: da machte Luther zur Sicherstellung der evangelischen Heilsbasis seinen wahrhaft gigantischen Ausfall gegen diesen theologischen Zwerg in seiner Schrift de servo arbitrio, und schreckte selbst vor den ihm entgegen gehaltenen Folgerungen nicht zurück, indem er eben so wohl von der Voraussetzung des geknechteten Willens aus die theologische Consequenz der unbedingten Gnadenwahl, als umgekehrt von der Voraussetzung der unbedingten Allmacht und der ewigen Voraussicht aus die spekulative Consequenz der Unfreiheit des menschlichen Willens mit überkühnem Glaubenstrotze acceptirte. Doch acceptirte Luther eben nur die ihm vom Gegner gebotene Position, und ließ sich nur durch den Gegensatz momentan so weit über das Ziel hinausführen. Ihm selber lag im Grunde mehr die Feststellung der Basis, als die Consequenz am Herzen, und es war ebensowohl in seiner

Rechtfertigungslehre und der centralen Stellung, welche dieselbe ihm einnahm, als in seiner Gnadenmittellehre schon damals, und im Verlaufe der Zeit immer mehr, der unvereinbare Gegensatz gegen die absolute Prädestinationslehre gegeben, durch den dieselbe völlig überwunden werden mußte. Darum hat Luther nicht nur später diese Lehre niemals wiederholt, vielmehr das grade Gegentheil derselben in der unzweideutigen Verkündigung der Allgemeinheit der göttlichen Gnade, der Allgemeingültigkeit des Verdienstes Christi, der Allgemeinwirksamkeit der göttlichen Gnadenmittel gelehrt, sondern er hat auch diese Lehre ausdrücklich als Irrlehre bestritten, und seine früheren dahin einschlagenden Aeußerungen durch Zurechtstellung zurückgenommen.*)

Auch bei Melanchthon finden sich im Anfange streng prädestinatianische Aeußerungen. In der ersten Ausgabe seiner Loci v. J. 1521 sagt er bei Gelegenheit der Bekämpfung des impium liberi arbitrii dogma gradezu: „Da Alles, was geschieht, nothwendig nach der göttlichen Vorherbestimmung geschieht, so gibt es keine Freiheit unseres Willens.“ Doch steht dieser schroff deterministische Satz mehr wie ein verlorener Posten oder ein vereinzeltes spekulatives Paradoxon da, gleichsam ein Antisophisma, dazu bestimmt, das Sophisma vom liberum arbitrium mit der Wurzel auszurotten. Keinesfalls legt Melanchthon diesem

*) Zur Begründung dieser Sätze vgl. meine Abhandlung: „Beitrag zur Beantwortung der Frage nach Luther's Stellung zur Lehre von der absoluten Prädestination.“ Theologische Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth. 1860. Heft II. S. 161 ff.

Satze eine so große Bedeutung bei, wie man nach der Stellung desselben an der Spitze seiner ganzen Entwickelung erwarten sollte. Vielmehr verläßt er im weiteren Verlaufe ganz diesen spekulativen Weg und schlägt durchaus den religiös-ethischen und praktischen ein. Er handelt von der Sünde, vom Gesetze, vom Evangelium, von der Gnade, von der Rechtfertigung und dem Glauben, von der Liebe und der Hoffnung, vom Unterschiede des A. und des N. Testamentes, von den Sakramenten; dagegen läßt er die Prädestinationslehre gänzlich fallen, statt, wie man Anfangs vermuthen mußte, auf eine ausführliche und zusammenhängende Entwickelung derselben einzugehen. Man sieht, auch sein Interesse ging von vorneherein nur auf die Sicherstellung der Lehre von der factischen völligen Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung und es läßt sich als ein philosophisches Parergon betrachten, daß er, gleichsam um mit einem Satze an's Ziel zu gelangen, über das Ziel hinausschießend, den Satz von der absoluten Nothwendigkeit alles Geschehens, für den er allerdings auch Schriftgrund zu haben vermeinte, herbeizog. Er glaubte eben an die in der That nicht vorhandene Connexität des metaphysischen Determinismus mit der evangelischen, augustinisch-reformatorischen Lehre von der Sünde und Gnade. Und diesen Glauben hat er im Grunde niemals aufgegeben: denn sobald er den deterministischen Prädestinatianismus fallen ließ, meinte er auch seine frühere Lehre vom servum arbitrium preisgeben, und mit dem Universalismus der göttlichen Gnade auch eine Mitwirkung des

menschlichen Willens zu seiner Bekehrung statuiren zu müssen. So kam er eigentlich über die irrthümliche, altkirchliche Alternative (entweder servum arbitrium und praedestinatio, oder gratia universalis und liberum arbitrium,) niemals hinaus. Es trug bei ihm das logische über das theologische Interesse den Sieg davon. Bei Luther war es umgekehrt; und gerade weil er unbekümmert um verständiges Räsonnement und systematische Consequenz nur nach dem Worte Gottes auch in diesem Punkte sich reformirte, hat er die ächte göttliche Theorie erschaut, und alle Elemente derselben hingestellt, welche die Kirche dann zu einem auch seinerseits wohl zusammenhängenden und zugleich völlig schriftgemäßen Systeme verknüpft hat. Da nun aber auch der spätere Melanchthon an sich nicht das Interesse hatte, die Tiefe des menschlichen Verderbens und die Größe der göttlichen Gnade zu verringern, so suchte er das logische Interesse nur durch das Zugeständniß eines Minimums von zurückgebliebener Willensfreiheit zu befriedigen, und lehrte darum nur einen zum Synergismus abgeschwächten Semipelagianismus, wonach der menschliche Wille nicht etwa die Fähigkeit besitzen sollte, vorbereitend der göttlichen Gnade voraufzugehen, sondern nur der voraufgehenden Gnade, wenn auch in großer Schwachheit zustimmend nachzufolgen.*)

---

*) Die prädestinatianischen Aeußerungen Melanchthons in der ersten Ausgabe seiner Loci sind allerdings deutlich genug. So sagt er ed. Augusti p. 12: Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. — p. 13: Et quid aliud in nono capite et XI ad Romanos Paulus agit,

Sehr verschieden von der Stellung Luthers und Melanchthons, war das Verhältniß Calvin's zur absoluten Prädestinationslehre. Nicht nur hielt er dieselbe beständig

---

quam ut omnia quae fiunt, in destinationem divinam referat? — Multum enim omnino refert ad premendam, damnandamque humanae rationis tum sapientiam tum prudentiam, constanter credere, quod a Deo fiant omnia. — Quid igitur, inquies, nullane est in rebus, ut istorum vocabulo utar, contingentia, nihil casus, nihil fortuna? Omnia necessario evenire scripturae docent. Esto, videatur tibi esse in rebus humanis contingentia, judicio rationis hic imperandum est. — Et cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset: qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione quando voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit scriptura? Wenn er dann freilich p. 14 sagt: Negari non potest juxta humanam rationem, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum, ut ipse experiris in potestate tua esse, salutare hominem aut non salutare etc. Et in hanc externorum operum contingentiam defixerunt oculos philosophastri, qui libertatem voluntati tribuere. Verum quia Deus non respicit opera externa, sed internos cordis motus: ideo scriptura nihil prodidit de ista libertate. — Contra interni adfectus non sunt in potestate nostra: so ist offenbar sein Hauptinteresse, nicht das liberum arbitrium überhaupt, sondern nur das liberum arbitrium in rebus spiritualibus zu bestreiten; und wenn er dennoch behauptet, daß Alles nothwendig nach der göttlichen Vorherbestimmung geschehe: so scheint er nur ausdrücken zu wollen, daß obgleich es ein liberum arbitrium in rebus civilibus gibt, es dennoch keinen Zufall gebe, vielmehr die göttliche Vorherbestimmung Alles, auch die freien Handlungen, in ihren allumfassenden

und unerschütterlich aufrecht, bis zur energischsten Verfolgung der Gegenlehre und der Gegner selber, was Zeugniß ablegt für die große Bedeutung und das entscheidende Gewicht,

Weltplan aufgenommen habe, welcher demnach, wenn auch scheinbar dem menschlichen Willen, doch in Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung entsprechend sich entwickele. So sagt er auch p. 17 ausdrücklich: Fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem: internos vero adfectus prorsus nego in potestate nostra esse. Doch sagt er auch wieder p. 18, wo er die Summa zieht: Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem: nec in externis, nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam. — Si ad opera externa referas voluntatem: quaedam videtur esse judicio naturae libertas. Vgl. p. 39. XVII. Also ist dennoch auch die Freiheit in äußeren Dingen nur Schein; wiewohl wir erkennen, daß der Determinismus, obgleich an die Spitze gestellt, nicht der Ausgangspunkt, sondern der Endpunkt seiner religiös-ethischen Anschauung ist, dem er, um nicht in die Behauptung des liberum arbitrium in rebus spiritualibus hineinzugerathen, zuletzt, wiewohl nicht ohne sichtbares Widerstreben, selbst das liberum arbitrium in rebus civilibus zum Opfer gebracht hat. Dies Faktum kann nicht geleugnet werden, wie es denn auch Leonhard Hutter anerkennt, wenn er von der ersten Ausgabe der Melanchthon'schen Loci sagt, daß in ihr kaum etwas vorkomme, was mit der Glaubensanalogie streite, mit Ausnahme des Einen, daß Philippus damals dafür hielt, omnia simpliciter necessario evenire, und von den Ausgaben der Jahre 1521, 22, 23, 24, 25 bemerkt, daß sie dem locus de libero arbitrio eine Behandlung angedeihen ließen, quae ὀρθοδοξίαν omni ex parte resipit, si illud unum excipias, quod tum statuit, divinam praedestinationem homini adimere omnem prorsus agendi libertatem, usque adeo ut

welches er ihr zuschrieb: sondern es war auch bei ihm diese Lehre, nicht wie bei Luther und Melanchthon eine Inconsequenz, vielmehr die richtige Consequenz seiner soteriologischen Grundanschauung. Denn nicht die rechtfertigende, sondern die heiligende Gnade bildete ihm, wie dem Augustin, den Mittelpunkt der Heilslehre. Darum ist er auch in den Augustinischen Consequenzen hängen geblieben, ja er hat

---

omnia necessario, nihil contingenter eveniat. Vgl. auch Melanchthon selbst bei Augusti p. 175. In den Ausgaben der zweiten Periode von 1535—1543 hat er die beiden Fragen, die er Anfangs noch unklar vermischte, klar geschieden, wenn er im Artikel de humanis viribus seu de libero arbitrio sagt (bei Augusti p. 202): Aliena est disputatio de contingentia ab hoc loco de viribus humanis. Hic enim in ecclesia quaeritur: qualis sit natura hominis? an perfectam obedientiam legi Dei praestare possit? Non quaeritur de arcano Dei consilio gubernantis omnia; non quaeritur de praedestinatione; non agitur de omnibus contingentibus. Ideo prudens lector disputationes de contingentia, item de praedestinatione hic seponat, et procul ab hoc loco sejungat. Nos ipsos intueamur et meminerimus nos de nostra infirmitate jam loqui. Doch meldet sich auch hier sogleich, wiewohl gleichsam noch leise und schüchtern anklopfend, der Synergismus, vgl. bei Augusti p. 205. Deutlich und scharf ausgeprägt tritt derselbe dann in den Ausgaben der dritten Periode von 1543 an hervor, vgl. die Stellen bei Augusti p. 207 ff. Es werden tres causae bonae actionis aufgezählt: Verbum Dei, Spiritus sanctus, et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei, und es wird das liberum arbitrium in homine als die facultas applicandi se ad gratiam bezeichnet. Endlich heißt es: Fit autem voluntas, adjuvante spiritu sancto, m a g i s libera.

dieselben erst ihren eigenen letzten und härtesten Consequenzen entgegengeführt. Denn er hob jeglichen Unterschied zwischen praevisio oder permissio und praedestinatio auf, und machte, in völliger Umkehrung des hinsichtlich der freien Handlungen stattfindenden Verhältnisses, das göttliche Vorherwissen so gänzlich vom göttlichen Vorherbestimmen abhängig, daß nach ihm Gott wie Alles, so auch den Fall Adams vorherbestimmt, und deshalb vorhergewußt hat, weil er ihn vorherbestimmt hat. Demnach ist die unbedingt freie Auswahl schon durch den Schöpfungsrathschluß selber *getroffen*, und Gott hat von Ewigkeit nach absolutem Decrete einen Theil der Menschen behufs der Verherrlichung seiner Gnade zur Seligkeit, und den andern Theil der Menschen behufs der Offenbarung seiner Strafgerechtigkeit zur Verdammniß vorherbestimmt. Mit dem Zwecke hat er aber zugleich das Mittel gesetzt, d. i. Adams Fall und Christum als Erlöser der Erwählten prädestinirt.*)

*) Vgl. Calvin Institut. christ. relig. l. III. c. XXI. §. 5: Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. c. XXIII. §. 4: Fateor sane in hanc, qua nunc illigati sunt, conditionis miseriam Dei voluntate decidisse universos filios Adam: atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum divinae voluntatis arbitrium, cujus causa sit in ipso abscondita. §. 6: Sed quum non alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ita ut fierent decrevit, frustra de prae-

Die absolute Prädestinationslehre in dieser ihrer schroffsten Ausbildung muß nun aber die bedenklichsten Consequenzen für die gesammte Heilslehre entwickeln. Zunächst in Beziehung auf Christi Person und Werk. Ist die Liebe Gottes nicht dem ganzen Menschengeschlechte, sondern nur einem Theile desselben zugewendet: so wird Christus auch nur als Erlöser der Erwählten gesendet sein, wie denn der

---

scientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire. §. 7: Iterum quaero: Unde factum est, ut tot gentes, una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioquin linguas. Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse; sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet, omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere et moderari. §. 8: Lapsus est enim primus homo quia Dominus ita expedire censuerat: cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet, quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante; sed suo vitio cadit. Cap. XXIV. §. 12: Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat: nunc ejus praedicatione magis excoecat et obstupefacit.

Prädestinatianismus dies wirklich stets behauptet hat. Ist sein Opfer zwar an sich zureichend zur Sühnung der gesammten Weltsünde, so ist es doch nicht bloß seiner Wirkung, sondern auch seiner Absicht und Bestimmung nach nur für die verhältnißmäßig kleine Zahl der Erwählten dargebracht. Mit der Allgemeingültigkeit muß der Prädestinatianismus aber auch die Nothwendigkeit dieses Opfers leugnen. Dieselbe ist da vorhanden, wo die dem ganzen gefallenen Geschlechte zugekehrte erlösende Liebe Gottes mit der göttlichen Heiligkeit sich vermitteln muß, und nur mit Wahrung derselben zu erretten vermag; wo hingegen die Liebe, wie die Gerechtigkeit Gottes nicht sowohl dem Menschen, als vielmehr nur sich selber zugekehrt und nur auf ihre eigene Verherrlichung bedacht ist, und wo der unbedingte Wille und die absolute Allmacht zum obersten Principe des göttlichen Handelns erhoben werden: da kann für Gott keinerlei innere Nöthigung zu einer bestimmten Form des Handelns gegeben sein. Die göttliche Liebe und die göttliche Heiligkeit müssen verherrlicht werden, der Wille Gottes, der nur diesen Zweck und Inhalt hat, muß sich durchsetzen. Die Wahl der Mittel ist dabei selbstverständlich gleichfalls nur von diesem unbedingten Willen abhängig. Erscheint es von hier aus, selbst dann, wenn vom Universalismus des göttlichen Schöpfungsrathschlusses ausgegangen und das absolute Decret der göttlichen Selbstverherrlichung erst in Beziehung auf den vorausgesehenen und zugelassenen Fall Adams statuirt wird, als Willkühr und Zufall, daß Gott das Mittel des Versöhnungstodes seines Sohnes zur Errettung der Prädestinirten wählte, und

kann dafür im Grunde nur eine subjective, in unseren Bedürfnissen begründete Angemessenheit, keine objective, in Gottes Wesen begründete Nöthigung vorhanden sein: so tritt dies noch viel schneidender hervor, wenn schon der Schöpfungsrathschluß selber als particularistisch bestimmt wird, so daß das absolute Decret dem Falle Adams nicht nur, wie bei Augustin, infralapsarisch nachfolgt, sondern sogar, wie bei Calvin, supralapsarisch voraufgeht. Ja, weil hier Liebe und Heiligkeit Gottes nicht erst nachträglich durch die Sünde des Menschen in Spannung versetzt, sondern von vorneherein und an sich in einem unbedingt sich ausschließenden und unvereinbaren Dualismus begriffen sind, so will die nachträgliche Ausgleichung und Vermittelung derselben für den engen Kreis der Erwählten durch den Versöhnungstod des Herrn nicht nur unnöthig, sondern nicht einmal angemessen, vielmehr unangemessen und selbst unmöglich erscheinen. Ist es schon Consequenz der infralapsarischen Ansicht, wie dieselbe auch von Augustin ausgesprochen wird, daß Gott in seiner Allmacht auch einen anderen Weg der Erlösung des Menschengeschlechtes oder vielmehr der zur Seligkeit Prädestinirten hätte wählen können, stand es schon hier seinem göttlichen Belieben frei, durch unmittelbare Ergreifung, Heiligung und Beseligung seiner Erwählten mittelst seines Geistes seine Gnade zu verherrlichen: so ist es sogar Consequenz der supralapsarischen Ansicht, wiewohl dieselbe weder gezogen, noch ausgesprochen worden ist, daß es im Grunde gar keine andere als diese unmittelbare Erlöserwirksamkeit Gottes geben kann. Mit der Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung

fällt aber auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes dahin, und das ganze Christenthum sinkt zuletzt zu einem zufälligen und willkührlichen oder gar widervernünftigen Institute herab. Somit können wir uns nicht mehr wundern, wenn Calvin und seine Schule Christum selber in die willkührliche Prädestination Gottes mitbefaßt sein läßt, und ihn als das vom absoluten Decrete Gottes gesetzte Haupt der Erwählten betrachtet, in dessen Leib sie eingepflanzt Vergebung der Sünden und Erneuerung des Lebens haben, und wenn er mit der lutherischen Idiomencommunication folgeweise auch die reale Einsenkung Gottes in's Fleisch in Abrede nimmt. Mag er immerhin an der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur mit dem Chalcedonense festhalten, und damit der vollständigen Auswirkung seines Principes eine anerkennenswerthe Schranke setzen: so wird doch die Prämisse selber unwahr und unhaltbar, wenn die Consequenz, zu der sie sich nothwendig entwickelt, abgelehnt wird, und es greift hier Platz, was Luther in seiner Schrift von den Concilien und Kirchen schon gegen Nestorius bemerkt hat.*)

*) Ueber die prädestinatianische Thesis, daß Christus nur für die Sünden der Erwählten gestorben, vgl. Schweizer Centraldogmen I, 507. 514. 518. II, 465. 498. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs II, 171. Daß Christi Versöhnungstod nicht nothwendig, sondern nur das nach reinem Gutdünken Gottes gewählte Mittel der Verwirklichung seines Erlösungsrathschlusses, sowie daß Christus überhaupt nicht Ursache, sondern Gegenstand der Prädestination sei, darüber vgl. Schweizer I, 413. 417.

Wie der Prädestinatianismus zuletzt in die Auflösung der Lehre von Christi Person und Werk ausläuft, weil der absolute Wille Gottes sich auch ohne dieses Mittel durchzusetzen und in unmittelbarer Geisteswirkung zu vollziehen vermag: so führt er dem entsprechend auch zur spiritualistischen Verflüchtigung der göttlichen Gnadenmittel. Der

---

564 Anm. II, 93. 102. 171. 174. 345. 495. Schneckenburger I, 26. 96. II, 37. 90. 111. 137. 162 ff. 167. 244 ff. (auch Vorrede von Güder XXII. XXVI. XXX.) Daß damit auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes dahinfällt, und dem entsprechend die Wirksamkeit des Gottmenschen sich in die Wirksamkeit seiner göttlichen Natur und seines Geistes umsetzt, darüber vgl. Schneckenburger I, 217. 222 f. 224 f. II, 252 f. 264 f. Daß überhaupt das reformirte System nicht den Gottmenschen bedarf, sondern wenn ja einen menschlichen Mittler, nur einen mit dem Geiste ohne Maß behufs der Geistesmittheilung an die Erwählten gesalbten Menschen, und auch im Grunde über einen solchen mit dem Logos verbundenen Menschen nicht hinauskömmt, darüber vgl. Schneckenburger II, 196. 201. 228. 230 f. 233. 235. 242. 244. 248. 250. 254. 262. 266 f. (auch Güder Vorrede XXXIII.) „Es entwickelte sich der Socinianismus," sagt Schneckenburger II, 216, „consequent aus der reformirten Doktrin, deren linke Seite er von Anfang an war. Nur noch ein kleiner Schritt, und man war beim nackten Rationalismus angelangt." In der That, der absolute Prädestinatianismus führt in seiner letzten Consequenz zur rationalistischen Auflösung der Person des Gottmenschen und zur unvermittelten Wirksamkeit des Gottesgeistes auf die Erwählten oder zum mystischen Spiritualismus. „Alles," bemerkt Schneckenburger I, 232, „findet sich zusammengehalten durch die göttliche Allmacht und ihre determinirende Wirkung."

im Worte offenbare allgemeine Gnadewille Gottes kann nicht ernstlich gemeint sein, sondern muß (als bloße voluntas signi) von dem über und hinter dem Worte liegenden Willen des nur die Erwählten umfassenden göttlichen Wohlgefallens (der voluntas beneplaciti), welcher nichts Anderes als particularistische Willkühr ist, unterschieden werden: darum kann aber auch das Wort nicht an sich geisterfülltes und bekehrungskräftiges Gnadenmittel sein; vielmehr muß der vom Worte getrennte und außerhalb des Wortes wirksame Geist die Bekehrung der Erwählten wirken. Und das an Alle ertheilte Sakrament kann nicht Siegel des an Alle ergehenden ernstlich gemeinten Gnadenrufes des Wortes sein; vielmehr muß seine himmlische Gabe losgelöst vom irdischen Elemente gedacht werden, weil sie nur den Prädestinirten zu Theil wird. Wozu bedarf es aber überhaupt noch der Besiegelung, da die Gnade der Erwählung schon außerhalb des Sakramentes den Erwählten im Geiste untrüglich und gewiß versiegelt ist, und es doch kein höheres Siegel als das Siegel des Geistes gibt, also auch die Sakramentsgnade selber nur in der Geistesbesiegelung bestehen kann. So wenig es nun des Sakramentes bedarf, so wenig bedarf es auch des Wortes, weil ja die Gewißheit der Gnadenwahl nicht im Worte, sondern im Geiste ruht, also auch durch Geist ohne Wort dem engen Kreise der Auserwählten eingeflößt werden kann. Vielmehr widerspricht gradezu die allgemeine Berufung durch das Wort der particularen Berufung durch den Geist, die Universalität der objectiven Gnadenanerbietung dem Particularismus der

subjectiven Gnade; und da die Wahrhaftigkeit Gottes es erfordert, daß er nur diejenigen zum Heile rufe, deren Heil er auch ernstlich will: so kann er, wenn er anders als der nach freiem Belieben Erwählende zugleich der Wahrhaftige bleiben will, gar nicht allgemein und öffentlich rufen durch das Wort, sondern nur speciell und geheim rufen und ziehen durch den Geist. So führt also der Prädestinatianismus in seiner letzten Consequenz zur wort- und sakramentslosen Geisterei des Quäkerthumes; und so weit er aus Scheu vor dem zügellosen Enthusiasmus mit seinen entsetzlichen practischen Folgen auch hier die volle Auswirkung seines eigenen Principes gehemmt, und ihm die Schranke des freilich seines tiefsten Inhaltes entleerten Wortes und Sakramentes gesetzt hat, hat er dies nicht aus in der Sache selbst liegenden Gründen, sondern in unhaltbarer, wenn auch glücklicher Inconsequenz gethan. *)

---

*) Daß nach dem Prädestinatianismus die Predigt des Wortes nur vorbereitendes Mittel für die göttliche Wirksamkeit, nicht causa efficiens, sondern nur occasionalis der letzteren ist; deßgleichen, daß die entscheidende Wirksamkeit des Sakramentes schlechthin vom heiligen Geiste ausgeht, und nur für die Erwählten vorhanden ist, darüber vgl. Schweizer I, 226. 507. 520 f. 577. 582 f. Schneckenburger II, 152. 279. Ueber den zum Quäkerthume hinführenden spiritualistischen Zug des Prädestinatianismus vgl. Schneckenburger II, 90. 218. 227. 264. Daher denn auch Zwingli und Martin Cellarius eine Erwählung selbst unter den Heiden kennen, welche ohne Wort und Symbole rein durch den Geist sich vollzieht; vgl. Schweizer I, 125. 137. Daß auch schon Augustin's Prädestinatianismus wie die göttliche Gnadenordnung verkenne und

Die auflösenden Wirkungen, welche der infralapsarische, wie der supralapsarische Prädestinatianismus auf die Christologie, Soterologie und Soteriologie ausübt, erstrecken sich aber auch weiter zurück auf die Anthropologie und weiter vorwärts auf die Theologie. Hat Gott den Sündenfall Adams prädestinirt, so mußte Adam fallen; hat er jedes verloren gehende Individuum zur Verdammniß, und mit dem Zwecke auch das Mittel, die Sünde, zuvor verordnet: so ist, wegen der Nothwendigkeit des Falles, eben sowohl die menschliche Freiheit, als die Verantwortlichkeit und Schuldbarkeit der Sünde aufgehoben. Die Formel, welche Calvin entgegensetzt: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit, ist, wenn die providentia ordinans nicht die voluntas Dei consequens, sondern, wie bei ihm, die voluntas antecedens bezeichnet, eine unhaltbare Formel, in der zwei Glieder verknüpft sind, von welchen das erste dem zweiten contradictorisch entgegengesetzt ist, es unbedingt ausschließt und aufhebt. Das Band, welches sie zusammenhält, ist in der That nur das Stat pro ratione voluntas, nämlich die voluntas ordinans Calvin's. Er würde besser gethan haben, in der Christologie und Sakramentslehre der Vernunft weniger Spielraum zu gewähren, statt in der Vertheidigung seiner nicht nur der Vernunft, sondern auch dem Gewissen und dem geoffenbarten Willen Gottes zuwiderlaufenden Prädestinationslehre die widerspre-

zerstöre, so auch gegen die Wahrheit der Gnadenmittel und das Wirken durch dieselben sich richte, darüber vgl. Dieckhoff Augustin's Lehre von der Gnade, a. a. O. S. 119.

chende Vernunft zu schelten. Ruht doch diese ganze Lehre selber nur auf einem Vernunftschlusse, der freilich sehr unvernünftig wird, wenn man die weiteren Consequenzen derselben gewaltsam abhält. Die Vernünftler, gegen welche Calvin sich nicht genug zu ereifern weiß, sind nur solche Leute, welche seine prädestinatianische Vernünftelei entweder ad absurdum zu führen oder zur vollen Vernunft zu bringen suchen. Die Synthese des Determinismus und der moralischen Natur des Menschen ist nun einmal schlechthin unvereinbar. Hat Gott die Sünde verordnet, so hört die Zurechenbarkeit der Sünde und die Verantwortlichkeit des Menschen auf; der Gegensatz von Gut und Böse ist aufgehoben; das Böse sinkt zum minder Guten oder zum werdenden Guten, ja zum Nichtseienden herab, und die Freiheit setzt sich in potenzirte Naturlebendigkeit um. Mit der menschlichen fällt aber auch die göttliche Freiheit und Persönlichkeit dahin. Es ist ja auch unmöglich, daß wenn der verhängliche, regierende, handelnde Wille Gottes (voluntas decreti, beneplaciti) das Böse will, der vorschreibende oder gesetzgeberische Wille (voluntas praecepti, signi) es verbieten sollte. Will er das Böse, so ist damit der Unterschied des Bösen und des Guten für ihn selber aufgehoben. Ihm das Wollen des Bösen zuschreiben, heißt ihm überhaupt den Willen absprechen, denn in ihm dem Guten kann kein Wille des Bösen vorhanden sein. Gott sinkt so zur willenlosen und darum auch bewußtlosen Substanz herab, welche alle scheinbar freien Bildungen mit Nothwendigkeit aus sich hervortreibt, wo dann die niedere Bildung im Verhältniß zur höheren nur abusive das Böse

genannt wird. Somit läuft diese Anschauungsweise, welche fatalistisch die abstrakte und absolute Allmacht Gottes an die Spitze der ganzen Weltentwickelung stellt, im letzten Stadium ihrer folgerichtigen Selbstentfaltung in den Pantheismus aus.*)

*) Ueber die Unvereinbarkeit eines sich aus sich selbst entschließenden Willens und der göttlichen Vorherbestimmung zum Sündigen vgl. auch Schweizer I, 328. 330. Daß der Prädestinatianismus Gott im Grunde doch als causa peccati betrachtet s. bei Ebendemselben I, 288. 353. II, 250. 520. 561 f. Daß nicht nur, wie notorisch, bei Zwingli, sondern eigentlich bei den Prädestinatianern überhaupt, die Sünde mehr nur Mangel, Störung, Erbübel, ja das Unwirkliche, als wirkliche Sünde, Schuld sei, darüber vgl. Schneckenburger I, 252. II, 85 f. 189 f. (auch Güder in der Vorrede S. XXXIII). Nach Dieckhoff a. a. O. S. 63 war selbst schon Augustin zu einem bloß privativen Begriffe des erbsündlichen Bösen gelangt. Auch trete bei ihm die Empfindung des Zornes Gottes ganz hinter das Gefühl der Ohnmacht zum Guten zurück. Vgl. ebendas. S. 66. Wie nahe schon Zwingli an den Pantheismus hinstreifte, und sogar die ihn davon scheidende Grenze überschritt, zeigt seine Schrift de providentia. Vgl. die Mittheilungen aus derselben bei Schweizer I, 106. 107. 108. 115. 117. 120. 127., auch Schneckenburger I, 286. Wie bei Zwingli der Prädestinatianismus einen pantheisirenden Ausgangspunkt hat, so zeigt sich bei Jurieu, dem letzten bedeutenden Verfechter des Prädestinatianismus, der pantheistische Zielpunkt dieser Anschauungsweise, vgl. bei Schweizer II, 546 f. 555 f. 606. Daß aber auch in der Mitte der pantheistische Grundton zuweilen durchklingt, und überhaupt die pantheistische Consequenz an sich unvermeidlich ist, darüber vgl. Schweizer II, 321. 593. Schneckenburger II, 181.

Treffen diese anthropologischen und theologischen Consequenzen den Prädestinatianismus zunächst nur in seiner supralapsarischen Form, so treffen sie doch auch den Infralapsarianismus, insofern derselbe, wie wir schon erkannt haben, in sich selber inconsequent, sich nothwendig zum Supralapsarianismus vollendet. Zwar könnte es ungerecht erscheinen, eine Anschauungsweise nach den aus ihr gezogenen Folgerungen zu beurtheilen: indeß wir haben gesehen, daß diese Folgerungen schon überall in den Darstellungen der Prädestinatianer selbst hervorbrechen, wenn ihnen auch Dämme entgegengebaut werden, damit nicht die überströmenden Fluthen das ganze System hinwegschwemmen. Dann aber ist es wohl ungerechte Consequenzmacherei zu nennen, wenn dem Subjecte die Folgerung aufgebürdet wird, um die es nicht weiß und die es nicht will, sondern ablehnt: doch ist es erlaubt, ja nothwendig, die objective Consequenz des Systemes selber zu ziehen. Ist dieselbe unabweislich, so muß auch das System dafür einstehen, oder seine Unhaltbarkeit bekennen. *)

*) Ueber die Inconsequenz des Infralapsarianismus vgl. Schneckenburger II, 180. Schweizer II, 64. Ueber den Unterschied von Absicht und Consequenz bemerkt schon Arminius bei Schweizer II, 55: „ein anderes sei, wissentlich Gott zum Urheber der Sünde machen, ein anderes, ohne diese Absicht etwas lehren, woraus man mit Recht die Folgerung ziehen könne." Und Amyraut ebend. S. 357: „Es ist sehr zweierlei, etwas lehren, woraus ein falsches verkehrtes Dogma folgt, dasselbe aber verwerfen, — und hingegen das falsche Dogma für wahr behaupten." Nur daß freilich im vorliegenden Falle der Prä=

Die beiden Einseitigkeiten, in denen sich die Entwicklung der Lehre vom göttlichen Erlösungsrathschlusse von Anfang an hin und her bewegte, haben nun in zwei verschiedenen Kirchengemeinschaften ihren festen und bleibenden Stand gewonnen. Die katholische Kirche vertritt die Wahrheit des Universalismus der göttlichen Gnade zugleich mit der irrthümlichen Behauptung der Freiheit des menschlichen Willens; die reformirte Kirche hingegen hält mit Recht an der völligen Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und an der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung fest, verbindet damit aber mit Unrecht die Lehre von der absoluten Prädestination. *) Die ganze

---

destinatianismus selber, auch abgesehen von seinen Folgerungen, ein falsches verkehrtes Dogma genannt werden muß. Daß endlich die Haltbarkeit eines Systemes mit Recht nach der Haltbarkeit seiner wirklichen Consequenzen bemessen werde, drückt treffend schon Papin gegen Jurieu aus, wenn er bei Schweizer II, 631 sagt: „Jurieu leugnet und verabscheut freilich diese Consequenzen seines Systems, daß Gott Ursach der Sünde sei. Wir freuen uns dessen; aber man darf doch nur protestiren, wo man ein Recht dazu hat, d. h. wenn es wirklich falsch wäre, daß diese Consequenzen aus seinen Sätzen folgen. Man muß entweder die wirklichen Consequenzen mit vertreten, oder aber sein System aufgeben."

*) Die meisten und bedeutendsten reformirten Bekenntnißschriften legen die absolute Prädestination offen dar. Wenn andere, wie die zweite Helvetische Confession, sie in milderer Form, oder wie die 39 englischen Artikel schwankend aussprechen, oder wie der Heidelberger Catechismus verdecken, so haben sie sie damit nicht in Abrede genommen. Die Meinung der Con-

Geschichte des Dogmas drängte auf die Verknüpfung der Wahrheitsmomente beider an sich extremartigen Lehren hin, und auf die Ausscheidung ihrer irrthümlichen Prämisse oder

---

fessionen ist oft prädestinatianischer, als ihre Aussage. Dies beweiset namentlich der Heidelberger Catechismus, der nicht nur von der Dortrechter Synode anerkannt wurde, sondern dessen Verfasser ihn und sich selber auch anderweitig entschieden prädestinatianisch erklärt haben. Daß die Pfälzer Kirche und die deutsch-reformirte Kirche überhaupt ursprünglich nicht calvinisch, sondern melanchthonisch gerichtet gewesen sei, ist Nichts als eine moderne Unionsfabel. Es gilt dies nur ausnahmsweise von der Repetitio Anhaltina Art. XI. de Praedestinatione. Nach den gründlichen und verdienstvollen Forschungen des der reformirten Kirche gegenüber gewiß unpartheiischen und der Union geneigten Al. Schweizer sind alle diese von uns eben ausgesprochenen Behauptungen als feststehende Resultate zu betrachten. Vgl. Centraldogmen I, 176. 458 f. 470 ff. 495. 556 Anm. 585. II, 6. 7 f. 9. 11. 12 f. 115. 125. 130. 169 f. 209. 524. 729. Allerdings aber haben die reformirten Symbole, selbst die Dortrechter Synodalbeschlüsse nicht ausgenommen, nur den Infralapsarianismus ausgesprochen, ohne indeß damit den Supralapsarianismus verwerfen oder ihm präjudiciren zu wollen. Wie diejenigen öffentlichen Bekenntnißschriften, welche die Prädestinationslehre überhaupt mildern oder verschweigen, damit nur der Anstößigkeit und praktischen Gefährlichkeit dieser Lehre Rechnung getragen haben — (schon Zwingli sagte: caute ista ad populum; vgl. über die Rücksicht der reformirten Lehrer auf das Volk beim Vortrage der Prädestinationslehre, der zufolge selbst der sehr prädestinatianische Jurieu sagte: Auf der Kanzel reden wir ganz wie die Pelagianer, Al. Schweizer a. a. O. I, 132. 134. 281. 452. 468 Anm. 470. II, 591 Anm.): so haben die entschieden und offen prädestinatianischen Symbole

Consequenz. Es galt eben am Universalismus der göttlichen Gnade und zugleich an der völligen Gebundenheit des mensch-

---

mit dem Infralapsarianismus nur das Minimum und das reformirter Seits allgemein Anerkannte gefordert. Es ist ja bekannt, daß auch die prononcirtesten Supralapsarier sich an den Dortrechter Beschlüssen betheiligten. — Uebrigens haben wir hier nicht näher auf die Untersuchung einzutreten, ob die absolute Prädestination im reformirten Lehrsystem als Resultat oder als Ausgangspunkt zu betrachten ist. Jedenfalls ist klar, daß wo einmal dieses Resultat erreicht ist, die Prädestination zum Alles theoretisch wie praktisch beherrschenden Hauptpunkte werden muß, von dem aus dann auch keine Umgestaltung der Christologie und der Gnadenmittellehre im Sinne der lutherischen Kirche mehr möglich ist. Ueber die zwischen Baur und Schweizer einerseits und Schneckenburger andrerseits herrschende Differenz der Anschauung hinsichtlich des obersten Princips der reformirten Lehre, sowie über die vermittelnde Ausgleichung dieser Differenz vgl. Güder in der Anmerkung zu Schneckenburgers Comparativer Dogmatik I. S. 35. Jedenfalls war Schweizer, unserer Meinung zufolge, berechtigt, die Prädestinationslehre als das eigentliche Centraldogma der reformirten Kirche zu behandeln, wie sie denn ein Calvin, Martyr, Beza und andere reformirte Lehrer selber als das Hauptdogma, das caput doctrinae evangelicae bezeichnet haben, vgl. Schweizer a. a. O. I, 212. 284. 445. 582. II, 20., und auch Schneckenburger räumt dasselbe sogar für die praktische Gestalt der reformirten Frömmigkeit ein, wenn er a. a. O. II, 159. sagt, daß dieselbe nirgends mit einigem Leben vorhanden sei, ohne daß der Prädestinationsglaube auch im populären Bewußtsein eine große Rolle spiele, wie denn die neuere religiöse Erweckung auf reformirtem Gebiete vorzüglich auch diesen Begriff wieder emporgebracht habe.

lichen Willens durch die Sünde und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung, oder auch umgekehrt an der völligen Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung und zugleich am Universalismus der göttlichen Gnade festzuhalten. Und das ist von der lutherischen Kirche geschehen, die mit der richtigen Feststellung der Erwählungslehre eigentlich erst die Heilslehre selber festgestellt und vor Alteration und Auflösung von rechts und links her geschützt hat. Sie erweiset sich auch hier als in der organischen Mitte der ursprünglichen Wahrheit stehend, von der die beiden anderen sich contradiktorisch entgegengesetzten Lehren je das eine Moment ergriffen, einseitig isolirt und dem anderen gleichberechtigten Momente in falscher Ausschließlichkeit gegenüber gestellt haben. Darum weil die lutherische Kirche die wahre Union der beiden Extreme ist, braucht und kann sie eben nicht mit dem einen oder andern Irrthum Union schließen, oder ihn auch nur als indifferent in ihrer Mitte dulden. Daß ihre Lehre vom Standpunkte des Extremes aus als Halbheit und Inconsequenz betrachtet wird, ist nur das Siegel dafür, daß sie in der rechten Wahrheitsmitte liegt. Findet ferner der Semipelagianismus sie prädestinatianisch, und findet der Prädestinatianismus sie semipelagianisch, so zeigt dies, daß sie eben keins von Beidem ist. Dieselbe Beurtheilung hat auch die kirchliche Trinitätslehre vom Standpunkte des Sabellianismus oder Arianismus, und die kirchliche Christologie vom Standpunkte des Nestorianismus oder Monophysitismus aus erfahren. Die Wahrheit schreitet zwischen diesen

doppelseitigen Angriffen königlich und unangreifbar mitten hindurch.

Eine ausführliche und zusammenhängende Erwählungslehre in dem zuletzt bezeichneten Sinne hat unter den lutherischen Bekenntnißschriften bekanntlich zuerst die Concordienformel (in ihrem elften Artikel de aeterna praedestinatione et electione Dei) aufgestellt. Es ist dies ein Verdienst derselben, welches ihr allein schon eine unvergängliche Bedeutung unter den kirchlichen Bekenntnißschriften sichert. Die goldene Mittelstraße, welche sie in der Darlegung dieser Lehre einhält, ist aber nicht etwa, was ein sehr zweideutiger Ruhm wäre, ihre eigene Erfindung, womit sie eigentlich die ursprüngliche reformatorische Anschauung verlassen hätte; *)

*) Auch das ubi et quando visum est Deo des 5. und das non adjuvante Deo des 19. Artikels der Augustana ist nicht im prädestinatianischen Sinne zu fassen. Die geschichtliche Ausbreitung des Evangeliums (das ubi) und die Führung der Einzelnen, wie der Völker zum Glauben (das quando) ist das geheimnißvolle Regale der weisen und allezeit gerechten Weltregierung Gottes, welche mit dem Universalismus seiner Gnade auch da nicht streitet, wo wir die Zusammenstimmung nicht zu erkennen vermögen. Wo und wann Gott das Evangelium sendet und durch dasselbe bekehrt, ist es allemal unverdiente Gabe seiner freien Gnade. Doch ist sein Nichtsenden nicht absolute Willkür, sondern entweder gerechte Strafe vorausgegangener Verschmähung, oder Voraussicht sei es momentaner, sei es dauernder Erfolglosigkeit, oder wenn auch anderweitig begründete, jedenfalls begründete Vorenthaltung oder Entziehung. Und auch die zeitweilige Erfolglosigkeit des schon gesendeten Wortes läßt nicht auf Wirkungsunkräftigkeit des Wortes und auf beliebige Wirk-

vielmehr hat sie nur sämmtliche Aussagen, wie sie schon namentlich bei dem späteren Luther vorliegen, zusammengefaßt, und so auch in diesem Punkte den genuin lutherischen

---

samkeit des zum Worte von außen hinzutretenden Geistes schließen. Vielmehr ist das Wort stets wirkungskräftiger Träger des Geistes; nur daß seine erfolgreiche Wirksamkeit oft langwierige innere und äußere Lebensführungen und Vorbereitungen voraussetzt, durch welche die Hindernisse der Wirkungskraft beseitigt werden. So tritt der Erfolg ein, quando Deo visum est; es scheint ihm aber dann gut, wann die Möglichkeit des Erfolges geboten ist. Darum kann auch noch die universalistische Concordienformel bei dem ubi et quando visum est Deo beharren. Vgl. ed. Müller p. 716. Das non adjuvante Deo aber sagt nicht, daß der Fall beabsichtigter Erfolg der Entziehung des göttlichen Gnadenbeistandes gewesen sei: dann wäre ja Gott dennoch causa peccati, wenn auch nur causa remotior, während Art. 19 der Augustana grade gegen diese Behauptung gerichtet ist. Sondern das non adjuvante Deo sagt nur aus, daß der göttliche Gnadenbeistand, ohne den der Mensch nicht zu stehen vermag, ihn nicht zum Stehen und Beharren zwingt. Will er fallen, so zieht die Gnade, welche ihn bis dahin gehalten hat, sich zurück, und dann fällt er. Der Wille des Abfalls geht, wenn auch nicht zeitlich, doch ursächlich der Entziehung der göttlichen Gnade voraus; er könnte sich aber ohne diese Entziehung seinerseits nicht zur Abfallsthat vollziehen. Darum hat selbst noch der Consensus repetitus fidei vere Lutheranae ed. Henke p. 17 und Carpzov Isagoge in libr. symb. p. 502 das non adjuvante Deo der Augustana vertreten. Wenn wir auch allerdings die Lösung des Problems nicht theilen, wonach das non adjuvante Deo heißen soll: „ohne daß Gott die Abwendung von ihm selbst befördert“: so werden wir doch andrerseits eben so wenig mehr zu der Behauptung von Jul. Müller (Lehre von

Lehrbegriff ins Klare gesetzt. Nach der Concordienformel nun hat Gott von Ewigkeit das Heil aller Menschen beschlossen, und zur Ausführung dieses Rathschlusses in der Fülle der Zeit seinen Sohn zur Versöhnung der Sünden der ganzen Welt in den Tod gegeben. Diesen allgemeinen, in Christo vollzogenen Gnadenrathschluß erbietet er ernstlich allen Menschen durch das Wort, welches als Träger des Geistes in sich selbst bekehrungskräftiges Heilsmittel ist. Alle diejenigen demnach, welche durch das Wort Gottes zum Glauben und damit zur Gerechtigkeit und zum Leben geführt werden, verdanken dies lediglich dem göttlichen Erbarmen, das sie von Ewigkeit in Christo erwählet und in der Zeit in ihm errettet hat: diejenigen hingegen, welche nicht zu diesem Heilsziele gelangen, haben es ihrem eigenen Widerstreben gegen Gottes Gnadenwillen und gegen sein Wort und seinen Geist zuzuschreiben. Die Concordienformel schließt also durch die Art, wie sie die Bekehrung des Menschen rein als Wirkung der göttlichen Gnade faßt, jede pelagianische, semipelagianische und synergistische Anschauungsweise aus, ohne dadurch dem entgegengesetzten Extreme des Prädestinatianismus zu verfallen, indem sie Gottes Gnade, Christi Opfer und Gottes Wort als auf alle Menschen sich erstreckend darstellt. — Auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der Lehre der Concordienformel haben nun auch die älteren Dogmatiker unserer Kirche ihren Lehrbegriff ein-

---

der Sünde I, 358) unsere Zuflucht zu nehmen haben, wonach der 19. Artikel der Augustana in demselben Zusammenhange widersprechende Bestimmungen zu Tage fördern soll.

gerichtet. Während jedoch die Concordienformel mehr diejenige Form der Darstellung vertritt, welche wir in unserer eigenen Entwickelung als den ersten Lehrtropus bezeichnet haben: so wenden sich die späteren Dogmatiker seit Gerhard derjenigen Darstellungsform zu, die wir den zweiten Lehrtropus nannten; wobei wieder beide Lehrtropen sich nicht widersprechen, sondern ergänzen. Die Dogmatik hat den Inhalt des Bekenntnisses nur näher entwickelt und bestimmter formulirt durch Unterscheidung der voluntas antecedens und der voluntas consequens,*) und durch Begründung der praedestinatio nach beiden Seiten hin, der des Lebens wie der des Todes, auf die göttliche praevisio. Der sich hieraus ergebende Lehrtropus ist nun folgender: Gott will nach seinem allgemeinen Liebeswillen ernstlich das Heil aller Menschen, welches er ihnen in Christo bereitet hat, und durch die wirksamen Gnadenmittel erbietet, damit sie es im Glauben annehmen und selig werden. Dies sein dem Verhalten des Menschen vorausgehender und nur durch die von ihm selbst gestellte Ordnung des Heiles bedingter Wille (die voluntas antecedens). Gott hat aber zugleich vorausgesehen, daß nicht alle Menschen seinem in Christo ausgeführten und durch die Gnadenmittel erbotenen Heilswillen entsprechend sich verhalten würden. Darum ist sein auf diese Voraussicht des menschlichen Verhaltens gegründeter,

*) Schon Johannes Damascenus de fid. orth. II, 26. 29. 30. unterscheidet zwischen θέλημα προηγούμενον voluntas Dei antecedens und θέλημα ἑπόμενον voluntas consequens; nur ruht bei ihm diese Unterscheidung auf semipelagianischen Voraussetzungen.

ihr nachfolgender Wille (voluntas consequens), daß nur diejenigen zum Heile gelangen sollen, welche die ihnen dargebotene Gnade in Christo im Glauben annehmen und in diesem Glauben beharren bis ans Ende, die beharrlich Ungläubigen oder beharrlich Abtrünnigen aber nicht. Und weil er nicht nur das doppelseitige Verhalten der Menschheit im Allgemeinen, sondern auch den beharrlichen Glauben oder den beharrlichen Unglauben jedes einzelnen Individuums vorausgesehen hat: so hat er den Beschluß gefaßt, welcher auf Grund der Voraussicht der bestimmten Anzahl der beharrlich Gläubigen dieselben zur Seligkeit zuvorverordnet hat (praedestinatio oder electio), die Ungläubigen aber auf Grund der Voraussicht ihres beharrlichen Widerstrebens zur Verdammniß vorherbestimmt hat (decretum reprobationis). Der vorausgehende und der nachfolgende Wille ist aber nicht ein zeitlicher, sondern ein ewiger Wille; es ist auch nicht ein doppelter Wille, sondern es ist der eine und selbige objective Wille Gottes ohne oder mit Rücksicht auf das subjective menschliche Verhalten gedacht. Der erste ist universal, der andere ist partikular. Wenn aber die Dogmatiker die Vorherbestimmung zur Seligkeit auf die Voraussicht des Glaubens gründen, so wollen sie damit nicht den Glauben selber irgendwie aus den noch zurückgebliebenen Kräften des freien Willens ableiten; sondern sie halten mit dem Bekenntnisse daran fest, daß unser Heil allein von Gott, und nur unser Unheil von uns selber stamme, und formuliren dies näher dahin, daß in der Wiedergeburt nicht drei (nämlich neben Wort und Geist Gottes auch noch der freie Wille des Menschen), sondern nur zwei Faktoren (verbum et spi-

ritus) positiv wirksam seien, und daß in der Bekehrung der menschliche Wille der göttlichen Gnade gegenüber sich schlechthin leidentlich (mere passive) verhalte. Der vorausgesehene Glaube bleibt also immer zugleich der gottgewirkte Glaube, und wie einerseits durch die Begründung der Erwählung auf den vorhergesehenen Glauben die absolute Prädestination ausgeschlossen werden soll, so soll andrerseits durch die Lehre, daß nur Gottes Wort und Geist den Glauben wirke, der Semipelagianismus und Synergismus zurückgewiesen, demnach der Universalismus gleichmäßig mit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade festgehalten werden.*)

---

*) Die Belegstellen aus den Dogmatikern s. bei Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche P. III. C. I. §. 30. Schon der Concordienformel, obgleich dies nicht der vorherrschend von ihr befolgte Lehrtropus ist, ist die Begründung der praedestinatio oder der electio ad vitam auf die göttliche praevisio nicht unbekannt. Vgl. Sol. Decl. Act. XI. p. 708, 23. — p. 715, 54. Wir können deshalb Thomasius nicht zustimmen, wenn er, vgl. Das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Principes, 1848. S. 222 Anm. sagt: „Die Vermittelung, welche die späteren Dogmatiker versuchten, die Unterscheidung zwischen einer voluntas antecedens et consequens halte ich für keine glückliche, ihre Bestimmung, daß die Erwählung ex praevisa fide geschehen, gradezu für verfehlt.“ Christi Person und Werk Th. I. 2. Aufl. S. 456 wird nur gesagt, daß diese Lösung nicht recht genüge. Die Vermittelung ist allerdings mit dieser Unterscheidung und Bestimmung nicht abgeschlossen, doch sind darin für den Abschluß des lutherischen Lehrbegriffes nicht wohl entbehrliche Momente derselben enthalten. Selbst Al. Schweizer hat sich, gegen Sam. Huber's Polemik, der Unterscheidung einer voluntas an-

Man hat nun dem lutherischen Lehrbegriff, namentlich in neuerer Zeit, wiederholt den Vorwurf der Inconsequenz gemacht. Er stehe haltungslos in der Mitte zwischen zwei

tecedens und consequens angenommen, vgl. Centraldogmen I. S. 537 f. Jul. Müller Lehre von der Sünde I. S. 260 verlangt nur eine weitere Ausdehnung dieser Unterscheidung. Nach Thomasius leidet diese Theilung des Einen göttlichen Gnadenwillens an einer zu menschlichen Auffassungsweise. Indeß es gibt auch einen reinen und unentbehrlichen Anthropomorphismus. Ob ferner der Satz, daß die Erwählung ex praevisa fide geschehe, den Zweck erreiche, zu dem er aufgestellt ist, kann gefragt werden; gradezu verfehlt, wenigstens im Sinne von fehlerhaft, wäre er aber nur dann, wenn damit eine electio propter fidem, und nicht bloß, wie von den Dogmatikern ausdrücklich behauptet wird, eine electio propter meritum Christi intuitu fidei gelehrt, oder wenn der Glaube als causa meritoria und nicht bloß als causa instrumentalis electionis betrachtet würde. Die Bestimmung ist aber insofern nicht zwecklos und illusorisch, als Gott nicht etwa vorhersieht, in wem er den Glauben unwiderstehlicher Weise wirken werde, sondern wer seiner Glaubenswirkung nicht muthwillig widerstreben werde. Nach Thomasius, Christi Person und Werk I, 457, soll das Verfehlte jener Bestimmung darin liegen, daß sie am Ende wieder auf eine Einzelwahl zurückführe. Daß die Concordienformel jede göttliche Einzelwahl abgelehnt habe, halten wir nicht für richtig. Sie lehnt nur in der von Thomasius angeführten Stelle die prädestinatianische Fassung derselben und das vorwitzige Spekuliren darüber ab. Wenn Thomasius seinerseits zwar zugibt, daß Gott kraft seiner Präscienz voraus wußte, an welchen Individuen sein allgemeiner Heilswille in der Zeit sich realisiren werde, an welchen nicht, und doch diese Präscienz nicht zur Grundlage der Prädestination gemacht wissen will: so scheint uns dies eine undurch-

unvereinbaren Anschauungsweisen, und erstrebe ein tertium, quod non detur. Es gelte entweder Universalismus und Synergismus, oder servum arbitrium und absolute Prä-

---

führbare Auseinanderreißung von Präscienz und Prädestination zu sein. Erfährt Gott nicht erst ex post, welche Individuen in der Zeit gläubig werden, welche nicht, sondern weiß er dies von Ewigkeit vorher: so weiß er auch von Ewigkeit vorher, welche selig werden und welche nicht; gewiß aber werden sie das nicht ohne, sondern mit und nach seinem Willen. Der ewige Wille, alle Gläubigen selig zu machen, wird so von selbst zum ewigen Willen, diese bestimmte Anzahl von Gläubigen selig zu machen. Der von Thomasius proponirte Lehrtypus stimmt, so viel wir sehen, mit dem seiner Zeit schon von Samuel Huber verfochtenen, von seinen lutherischen Zeitgenossen, einem Aeg. Hunnius u. A. aber abgelehnten Universalismus überein. Vgl. die Darstellung des bezüglichen Streites bei Schweizer Centraldogmen I, S. 526 ff. Stimmte Huber mit seinen Gegnern, was von diesen allerdings nicht hinlänglich anerkannt und gewürdigt worden ist, in allen Prämissen überein, so lehnte er doch mit Unrecht die sich von selbst ergebende und zum Abschluß des Lehrbegriffes nothwendige Consequenz beharrlich ab. Auch Hofmann Schriftbeweis I. 2. Aufl. S. 36 behauptet: „Nicht auf einzelne Menschen, oder auf die Menschen als einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit geht der ewige Gotteswille.“ Vgl. S. 218 ff. 232. Deshalb bestreitet auch er die Begründung der Erwählung auf die göttliche Voraussicht S. 257 ff. Seine an den Schleiermacher'schen Determinismus in der Erwählungslehre anklingenden Durchführungen scheinen uns aber bei der Exegese der in Betracht kommenden Schriftstellen auf der abstracten Unterscheidung der Gesammtheit als solcher und der Gesammtheit als der Summe dieser bestimmten Einzelnen zu beruhen. Daß der göttliche Erwählungsplan sich

destination. Selbst wenn dieser Vorwurf begründet wäre, müßte gesagt werden, daß die lutherische Kirche einer höheren Consequenz als der formal logischen Folge, nämlich der Con-

---

nicht auf jeden Menschen insbesondere, sondern nur auf die Menschheit als solche beziehe, behauptet auch Schenkel, die christliche Dogmatik II, 2 S. 585. 590. 592. 617. Vgl. dagegen Weiß, Der petrinische Lehrbegriff, S. 140. und: Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1857. Heft 1. S. 54. — Man könnte nun den lutherischen Lehrbegriff im Unterschiede von Huber's absolutem Universalismus als Universalismus hypotheticus bezeichnen, wenn nicht dieser Ausdruck für einen wesentlich verschiedenen Lehrbegriff, den des Moses Amyraldus, historisch fixirt wäre. Es ist hier nicht der Ort, des Näheren zu untersuchen, ob die Lehre des Amyraut als eine Inconsequenz und widerspruchsvolle Halbheit, vgl. Schneckenburger Comparative Dogmatik II, 179 f., oder nur als eine zu Nichts führende Verschleierung der Härten des auch von ihm festgehaltenen Particularismus zu betrachten sei. Auch wir halten Letzteres nach der tief eingehenden Darstellung von Al. Schweizer, wonach Amyraut einen nur idealen Universalismus neben den realen Particularismus zu stellen versuchte, für das Richtige. Vgl. Centraldogmen II, 341. 383. 445. 451. 516. Eben so wie Schweizer urtheilt schon J. G. Walch, Einl. in die Rel. Streit. außerhalb d. luth. K. I, S. 457. III, S. 745. Inconsequent hingegen ist der sogen. absolute Universalismus einiger deutschen Reformirten, wie Strimesius, Holtzfuß, Jablonsky, die neben der particularen Gnade, durch welche diejenigen, denen sie zu Theil würde, bekehrt werden müßten, noch eine allgemeine zum Sichbekehrenkönnen hinreichende Gnade statuirten, durch welche auch Einige, wiewohl sehr wenige wirklich bekehrt würden. Vgl. Centraldogmen II. 529 ff., besonders aber II, 817 ff.

sequenz des unbedingten Glaubensgehorsams gegen Gottes klares Wort, und der gewissen Zuversicht zur Wahrheit der in Gottes Wort gegründeten Heilserfahrung, welche uns nöthigt, unser Heil lediglich der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, unser Unheil aber lediglich unserem eigenen, dem ernstlichen Gnadenwillen Gottes widerstrebenden Verhalten zuzuschreiben. Doch steht es mit dem lutherischen Lehrbegriffe auch in formal logischer Beziehung keineswegs so verzweifelt, wie man behauptet. Schon die Concordienformel weiset darauf hin, daß die inneren Gnadenwirkungen, welche allerdings allein vom Geiste Gottes ausgehen, doch an die Gnadenmittel gebunden sind, deren Gebrauch oder Nichtgebrauch noch in der Freiheit des Menschen stehe. Es wird dies in Zusammenhang zu setzen sein mit dem, was die Concordienformel von den auch im gefallenen Menschen noch vorhandenen Ueberresten des göttlichen Ebenbildes, den zurückgebliebenen Funken der Gottes- und Gesetzes-Erkenntniß lehrt. Auch dem natürlichen Menschen wohnt noch das Gottesbewußtsein und Gewissen, wenn auch in verdunkelter Gestalt, ein. Er kann nun entweder in muthwilliger und zügelloser Selbsthingabe an die irdischen Lüste die Gewissensstimme übertäuben, und das noch von der Schöpfung her glimmende Urlicht der Gotteserkenntniß völlig auslöschen, oder in hoffärtiger Selbsterhebung an diesen dürftigen und unkräftigen religiös-ethischen Ueberbleibseln seiner ursprünglichen Gottesbildlichkeit sich genügen lassen, als an vermeintlich ausreichenden Medien der Wahrheitserkenntniß und Gerechtigkeitserlangung. In beiden Fällen wird er der sich ihm erbietenden Heilsoffenbarung verschmähend den Rücken

kehren, und somit durch selbstgewollten Nichtgebrauch der göttlichen Gnadenmittel auch der innerlichen Gnadenwirkungen und des schließlichen Erlösungsheiles in eigener Schuld verlustig gehen. Er kann aber auch, und das ist der normale Vernunftgebrauch des gefallenen Menschen, im Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit der Insufficienz seiner eigenen Vernunft und Kraft inne werden, und in dieser nicht unnatürlich hochmüthigen, sondern natürlich bescheidenen Stellung geneigt sein, wo eine Verkündigung als Wort übernatürlicher Offenbarung und göttlicher Hilfe sich ihm erbietet und an ihn ergeht, diese Stimme nicht in schnöder Verachtung zurück zu weisen, sondern auf sie zu hören, und ihren Inhalt mit Ernst zu erwägen. Wenn das Bekenntniß demnach den Synergismus verwirft, so meint es damit die Mitwirkung des freien Willens zur Wiedergeburt und Bekehrung, nicht die Mitwirkung des freien Willens zum äußeren Gebrauch der die innere Wiedergeburt und Bekehrung wirkenden Gnadenmittel. Zur justitia civilis, deren Herstellung noch in der Macht des natürlichen Menschen steht, gehört auch der Gebrauch der die justitia spiritualis herstellenden Gnadenmittel, und die rechte Verwendung des für die allgemeine religiös-ethische Sphäre noch vorhandenen liberum arbitrium bildet demnach eine pädagogische Vermittelung für die Erlangung der specifisch christlichen Heilsgabe. Es darf aber hiermit die Untersuchung nicht abschließen; denn es entsteht weiter die noch schwierigere Frage, wie es komme, daß unter Voraussetzung der völligen Ohnmacht, ja des gleichmäßigen Widerstrebens aller Menschen gegen die göttliche Gnade, sowie der Allein-

wirksamkeit dieser Gnade im Werke der Bekehrung, dennoch, selbst beim normalen Verhalten zweier Individuen hinsichtlich des Gebrauches der göttlichen Gnadenmittel, nur der eine faktisch bekehrt werde, der andere aber nicht? Dies scheint uns auf's Neue auf die Alternative der absoluten Prädestination oder des auch für die Sphäre der inneren Bekehrung gültigen Synergismus zurückzudrängen. Um diese Klippen zu vermeiden und zugleich den logischen Widerspruch zu lösen, der in der Behauptung zu liegen scheint, daß das Annehmen der Gnade selbst schon Wirkung der Gnade, das Zurückweisen der Gnade aber selbstverschuldetes Widerstreben des menschlichen Willens sei, werden wir zuvörderst zwischen dem negativen Nichtwiderstreben und dem positiven Annehmen zu unterscheiden und zu sagen haben, das Nichtwiderstreben stehe in der Macht des Menschen, das Annehmen aber sei Wirkung der göttlichen Gnadenmacht. Es fragt sich nur, ob nicht das Nichtwiderstreben mit dem Annehmen identisch sei, und also nicht materiell, sondern nur formell als negativer und positiver Ausdruck derselben Sache unterschieden werden könne, und ob nicht der logische Widerspruch bestehen bleibe, wenn doch einerseits das von Natur vorhandene Widerstreben aller Menschen gegen die göttliche Gnade und andrerseits die Möglichkeit des Nichtwiderstrebens behauptet werde? Es wird indeß zu unterscheiden sein zwischen natürlichem und hinzukommendem Widerstreben. Befinden wir uns auch allesammt seit Adams Fall in geistlichen Dingen und gegenüber dem wahrhaftigen Leben aus Gott im Zustande der Unlust, ja des Widerstrebens, so will doch die Gnade durch Wort und Geist

Gottes diese natürliche Abneigung und Widerwilligkeit überwinden und in ihr Gegentheil umschaffen. Und diese neu geschaffene Lust und Liebe zu Gott und geistlichen Dingen ist eben nichts Anderes als die gottgewirkte Annahme der göttlichen Gnade. Der Mensch kann nun dieser göttlichen Ueberwindungsthat seines natürlichen Widerstrebens entweder, da er die Freiheit zum Bösen nicht verloren hat, widerstreben und so das natürliche zum unnatürlichen Widerstreben steigern, oder er kann sich schlechthin leidentlich (mere passive) zu ihr verhalten, der göttlichen Wirksamkeit stille halten und sie nicht hindern. Der natürliche Mensch hat also noch das Widerstreben oder Nichtwiderstreben gegen die sein natürliches Widerstreben zum Acte des Annehmens umwandelnde Gnade. Somit lehren wir eine alleinwirkende und doch keine unwiderstehliche Gnade, wodurch eben so sehr die völlige Unfähigkeit des menschlichen Willens zu seiner Selbsterlösung, als auch der Charakter des Willens gewahrt bleibt, welcher durch den Zwang und wäre es selbst göttlicher Gnadenzwang aufgehoben würde, und demnach die Scylla des Synergismus zugleich mit der Charybdis des Prädestinatianismus vermieden bleibt. Wie in der Schöpfung so muß auch in der Erlösung dem Wollen des Guten von Seiten des Menschen die Gabe des guten Willens von Seiten Gottes voraufgehen; während aber der Mensch diese Gabe, welche zugleich mit seiner Existenz in ihm gesetzt war, ursprünglich nur wegwerfen und verlieren konnte, hat er gegenwärtig auch das traurige Vorrecht, ihre Neusetzung zu hindern. Endlich ist die Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen nicht zu denken als schlagweise und blitzartig in

einem Momente sich vollziehend, wo dann der Gedanke an die partikuläre und zwingende Gnade wieder nahe gelegt wäre; sondern sie ist zu denken als ein fortlaufender Proceß. Das ita a Spiritu sancto agimur, ut ipsi quoque agamus, gilt nicht bloß von dem Bekehrten, sondern auch von dem in der Bekehrung Begriffenen. Der menschliche Wille wird erst allmählig durch Gottes Gnade befreit, und die vollendete Bekehrung ist Abschluß einer voraufgegangenen, oft langwierigen Entwickelung. Bußschmerz und Verlangen nach Gnade sind schon ihrem ersten Keime nach Wirkung der vorlaufenden Gnade, als solche aber beginnende Befreiung des menschlichen Willens von den Banden der Sünde; darum erweiset sie sich sogleich wirksam und thätig im Gebet und Ringen nach Erleuchtung, Sündenvergebung und Erneuerung, welchem von Seiten Gottes durch Mehrung der Gnadengabe und Gnadenwirkung entsprochen wird, bis in Folge dieses fortgehenden Wechsels der göttlichen voraufgehenden und der menschlichen nachfolgenden Wirkung die vollendete Wiedergeburt und Bekehrung erreicht wird, welche dann auch in derselben Weise erhalten wird, wie sie entstanden ist. Und wie die erste Gabe der Gnade zurückgewiesen werden kann, so kann sie auch nicht entsprechend gebraucht und wieder vergeudet werden, wo dann aus Schuld des Menschen eine rückläufige Bewegung eintritt, durch welche das Zustandekommen der Bekehrung verhindert wird. Wie demnach ein gewißer Synergismus des Menschen im Gebrauch der Gnadenmittel schon vor dem Beginne der innerlichen, göttlichen Gnadenwirksamkeit nicht auszuschließen ist: so findet auch ein Synergismus des mensch-

lichen Willens zur göttlichen Gnade nicht nur nach vollendeter Bekehrung, sondern auch während des Actes der Bekehrung selber statt, nur freilich kein Synergismus des natürlich freien, sondern nur ein Synergismus des durch die Gnade befreiten Willens. Und auch dieser ächte Synergismus, nicht bloß der falsche Synergismus, den auch wir mit der Concordienformel entschieden ablehnen müssen, bietet eine ausreichende Schutzwehr gegen die absolute Prädestination, ohne doch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der menschlichen Bekehrung im Geringsten zu beeinträchtigen. Denn wenn auch schon während des Processes der Bekehrung fortlaufend die menschliche Cooperation stattfindet, so doch nur als Wirkung der göttlichen Operation; der göttlichen Gnade kommt fortgehend die Initiative zu, der göttlichen Activität entspricht die menschliche Passivität und auf diese folgt erst die menschliche Activität als Wirkung der göttlichen. Demnach können wir alle jene successiven Momente der stetig voraufgehenden göttlichen Gnade summirend die Bekehrung des Menschen dennoch als ausschließliches Werk der göttlichen Gnade betrachten, und an dem in conversione homo se pure passive habet, so wie an dem gratia Dei acti agimus festhalten. *)

*) Durch unsere Darstellung des Entwickelungsprocesses der Bekehrung glauben wir den Einwendungen ausreichend begegnet zu sein, welche gegen den lutherischen Lehrbegriff erhoben zu werden pflegen. Was zunächst den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel betrifft, so wird nicht mit Jul. Müller, Lehre von der Sünde Bd. II, S. 318, zu sagen sein, daß dieser Punkt, auf welchem die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses

Eng zusammenhängend mit der besonderen Fassung, welche die lutherische Kirche der Lehre von der Erwählung gegeben hat, ist die Lehre von der Möglichkeit des Abfalles

---

mit ihrem ganzen Gewichte ruhe, eine solche Last gar nicht zu tragen vermöge, weil die Motive jenes Gebrauches oder Nichtgebrauches schlechterdings kein inneres Verhältniß zu dem dargebotenen Gute hätten. Vgl. Al. Schweizer, Centraldogmen I, S. 579, welcher es für unbefriedigend erklärt, daß von so kleinlich dargestellten Dingen, wie die locomotiva, das äußere zur Predigtgehen der wichtige Entscheid abhangen solle: ja ebendas. S. 488 sich dahin äußert, es lasse sich Unbefriedigenderes nicht sagen, als daß der letzte Faden, an welchem Heil und Unheil sich anknüpfe, in der so elenden Freiheit liege, die der Mensch zur äußeren Bewegung noch besitze, vgl. ebendas. S. 547 und dagegen Frank, Theolog. der Concordienformel I, S. 154 bis 157. Daß in dem religiös-sittlichen Verhalten, welches in dem Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel liegt, mehr als der bloße Gebrauch der Fähigkeit zu äußeren, leiblichen Bewegungen enthalten sei, hoffen wir dargethan zu haben. Allerdings ist damit noch kein inneres Verhältniß zu dem durch die Gnadenmittel dargereichten Gnadengut enthalten, wenigstens kein inneres Verhältniß der geistigen Empfänglichkeit, der ächten positiven Heilsbegierde. Aber dies soll ja grade durch den Gebrauch der Gnadenmittel erzeugt werden, und es kommt dann weiter noch auf das Verhalten des Menschen zu diesem göttlichen Zeugungsacte an. Schweizer a. a. O. S. 489 behauptet freilich kurzweg, es sei klar, daß in dem Willen, welcher die Gnade ergreift, etwas Gutes sei. Komme dasselbe vom h. Geiste her, der es in Einigen wirke, in Anderen nicht, so folge die Lehre von der unbedingten Prädestination; gehöre es aber dem natürlichen Menschen an, so werde unrichtig behauptet, quod homo non renatus se ad gratiam applicare non possit. Auf

und der Wiedererneuerung der vom Glauben Abgefallenen. Von ihren Principien aus muß unsere Kirche die Möglichkeit des Abfalles eines Gläubigen von Gott bejahen, denn

---

die Unterscheidung von Nichtwiderstreben und Annehmen, von natürlichem und hinzukommendem Widerstreben, geht er eben nicht ein. Jul. Müller a. a. O. S. 322 geht allerdings darauf ein, behauptet aber, das natürliche Widerstreben müsse eben zum hartnäckigen und boshaften Widerstreben sich steigern. Doch was er zur Begründung dieser Behauptung anführt, reicht nicht aus. Das natürliche Widerstreben, welches im Gegensatze steht auch zu dem schöpferischen Acte Gottes, welcher es zu überwinden bestrebt ist, braucht nicht nothwendig der wirksamen Gnadenallmacht Gottes gegenüber sich zu verfesten. Gott ist stärker als der Mensch, darum überwindet er ihn; aber er zwingt ihm seine Ueberwindungskraft nicht auf, sondern hat ihm die Freiheit gelassen, sich ihr bleibend zu entziehen. Es wird dies freilich nur für den überzeugend sein, welchen Schrift und Erfahrung zur Erkenntniß des totalen Verderbens der gefallenen Menschennatur geführt haben: darum liegt aber auch der Streit im letzten Grunde nicht, wie behauptet wird, auf dem Gebiete der Logik. Unsere Darstellung auch des inneren Bekehrungsprocesses ist übrigens nur weitere Entwickelung der schon in der Concordienformel gegebenen Andeutungen. Denn so stark immerhin ihre Ausdrücke über das völlige Unvermögen des natürlichen Menschen, zu seiner Bekehrung mitzuwirken, und über sein natürliches Widerstreben sind: so sagt sie doch andrerseits auch, daß Gott beschlossen habe, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant et Spiritui sancto (qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult) resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Und der Grund ihres Verlorengehens sei, weil sie Spiritui Sancto, qui per verbum in ipsis

sie statuirt in keinem Stadium der Entwickelung des geistlichen Lebens eine irresistible göttliche Gnade; vielmehr wirkt die Gnade immer nur so, daß sie, indem sie dem Menschen

---

operari volebat, resisterent. Vgl. Sol. Decl. Art. XI. p. 713. 721. Ja Epit. Art. II. Neg. VIII. wird ausdrücklich der Satz verworfen, quod Spiritus Sanctus iis detur, qui ex proposito et pertinaciter ipsi resistunt. Vgl. Sol. Decl. p. 608. Diese Andeutungen der Concordienformel wurden dann von den Dogmatikern weiter verfolgt. Eine zusammenhängende Theorie hat zuerst Aegid. Hunnius aufgestellt im Tract. de providentia dei et aeterna praedestinatione s. electione filiorum dei ad salutem. Francof. 1597 und im Articulus de libero arbitrio s. humani arbitrii viribus. Rostockii 1598. Auszüge daraus s. bei Al. Schweizer Centraldogmen I. S. 569—576. Hunnius berührt schon alle in unserer Darstellung in Betracht gezogenen Momente. Zum Theil noch schärfer und bestimmter geschieht dies von den späteren Dogmatikern seit Gerhard bis Quenstedt, am präcisesten von letzterem. Namentlich über den Unterschied zwischen dem nolle privativum und dem nolle positivum, oder zwischen der malitia originalis und der actualis pertinacia vgl. Joh. Gerhard loc. XII de libero arbitrio §. LXXXI. loc. VIII de electione et reprobatione §. CXXXIX. Quenstedt Syst. theol. P. III. c. VII. sect. I th. 25 sq. Wenn derselbe aber sagt: Licet primum gratiae pulsum nemo possit effugere, potest tamen aliquis, postquam primos motus a Gratia praeveniente excitatos sensit, illam Gratiam malitiose excutere, und ebendas. th. 31: Motus primi a gratia praeveniente excitati, sunt quidem inevitabiles, i. e. non potest homo irregenitus, verbum Dei audiens, impedire, ne oriatur in corde suo motus spiritualis, sc. cogitatio de peccato admisso, de vitandis flagitiis etc., non tamen irresistibiles sunt, potest enim illos motus, ne radices agant, et in corde perdurent,

die Freiheit zum Guten restituirt, die Freiheit zum Bösen nicht ausschließt. Wie Adam trotz der anerschaffenen guten Willensrichtung dennoch die Fähigkeit des Abfalles hatte,

---

impedire, eos suffocare, excutere etc. Exemplo Judaeorum Luc. 4, 22. 28. Felicis Actor. 24, 25. Agrippae Act. 26, 28., welchen Sätzen auch Frank, Die Theologie der Concordienformel I, S. 164 und Thomasius Christi Person und Werk III, 1. S. 421 zustimmen: so scheint uns doch mindestens fraglich sein zu können, ob diese Bestimmung und Unterscheidung, namentlich in solcher unbeschränkten Allgemeinheit hingestellt, recht haltbar und ganz unbedenklich zu nennen sei? Denn die gratia inevitabilis hört dadurch noch nicht auf, irresistibilis zu sein, daß ihre Wirkungen nachher durch Widerstand vereitelt werden und verloren gehen können; sie ist insofern nur nicht inamissibilis. Selbst der Prädestinatianer Augustin lehrte eine gratia irresistibilis und doch keine gratia inamissibilis. Auch dürfte es nicht angehen, die göttliche Gnade im Anfange der Bekehrung in ein anderes Verhältniß zum menschlichen Willen zu setzen, als im Fortgange derselben. Wirkt sie im Anfange inevitabel d. i. irresistibel, so wird sie auch nachher so wirken. Da nun überdies die Annahme einer unwiderstehlichen und doch zugleich verlierbaren Gnade eine Inconsequenz enthält: so scheint von den Quenstedt'schen Anfängen aus doch die Gefahr der Rückkehr zum consequenten Prädestinatianismus nahe zu liegen. Jedenfalls wird wohl zwischen den Hörern des Wortes unterschieden werden müssen. Bei denen, welche, so weit dies eben der natürliche Mensch vermag, in der rechten Absicht hören, nicht um zu verachten, zu verspotten und zu verlästern, sondern um zu lernen und zu erwägen, läßt sich annehmen, daß auch die Gnade den ersten Eindruck auf ihr Gemüth nicht verfehlen wird, nicht weil dieser erste Eindruck überhaupt inevitabel ist, sondern weil die also disponirten Personen sich ihm nicht entziehen werden. Und

so wird auch der durch Christum Erlöste und Wiedergeborene fortwährend die Fähigkeit, sich vom Geiste der Gnade abzuwenden, behalten. Eben so successive, wie gemeiniglich der Proceß der Wiedergeburt sich vollendet, wird auch gemeiniglich die rückläufige Bewegung eintreten und der Proceß des Abfalles sich vollziehen. Aber auch die Möglichkeit der Wiedererneuerung des Abgefallenen folgt consequent aus den lutherischen Principien, weil die göttliche Gnade eben so treu und beständig, als allgemein ist, und das Siegel ihrer Treue jedem Christenmenschen im Sakrament der heiligen Taufe gegeben hat. Dieses Sakrament kann der an jedem einzelnen Individuum offenbar gewordene unverbrüchliche Gnadenwille Gottes genannt werden. Die Rückkehr zu diesem Gnadenwillen steht dem Menschen immer offen. Der universelle Liebeswille Gottes enthält in sich keinerlei particularistische Schranke, eben so wenig in Hinsicht auf das wieder-

---

selbst da, wo der erste heilsame Eindruck bei den nicht in rechter oder gar in schlechter Absicht Hörenden entsteht, würde er nicht entstehen, wenn ihm im Momente des Entstehens selber widerstanden würde; sonst müßte er eben ausnahmslos bei jedwedem Hörenden entstehen, was aber nicht der Fall ist. Sagt doch auch Quenstedt selber a. a. O. Sect. II quaest. III observ.: Nam licet homo non possit impedire, ne primus motus oriatur, habet tamen in ipso primo motu libertatem resistendi. Es kommt dann aber noch auf den weiteren Gebrauch dieser ersten nicht zurückgewiesenen Gnadenwirkung an. Die Schilderung des von da an beginnenden Entwickelungsprocesses bis zum Abschluß der Bekehrung hat trefflich schon Chemnitz gegeben in den loc. theol. I, p. 199.

abgefallene, als in Hinsicht auf das gefallene Geschlecht. So lange der Mensch die Erfüllung der gottgesetzten Bedingung der Glaubensannahme sich nicht durch vollendete Verstockung selbst unmöglich gemacht hat, ist die Heilserlangung ihm nicht abgeschnitten; und auch dann ist sein schließliches Verlorengehen nicht sowohl in der an sich seienden göttlichen Verschmähung des Wiederabgefallenen, als vielmehr in seiner subjectiven beharrlichen Verschmähung der Gnade, statt deren er sich den Zorn erwählt hat, begründet. Anders muß der Prädestinatianismus urtheilen. Da er keine allgemeine göttliche Gnade und keine reale Erbietung, Mittheilung und Versiegelung dieser Gnade durch Wort und Sakrament, sondern nur eine besondere, dem Individuum im Geiste der Wiedergeburt sich erschließende und versiegelnde Gnadenwahl kennt: so ist klar, daß diese Wiedergeburt nicht wieder verloren gehen kann, weil sonst dem Menschen jegliche Gewißheit des Gnadenstandes geraubt wäre, und der göttliche Wille in Widerspruch mit sich selbst versetzt würde, wenn die irresistible Gnade den Menschen wiedergebiert, und statt ihn bei der Wiedergeburt festzuhalten, ihn durch Entziehung der Gnade wiederum fallen läßt. Darum ist es als eine unhaltbare Halbheit des Augustin'schen Lehrbegriffs zu betrachten, wenn er die Möglichkeit einer wirklichen Wiedergeburt durch unwiderstehliche Gnadenwirkung und doch nur für die Erwählten die Gabe der Beharrung (das donum perseverantiae) setzt, während die wiedergeborenen Nichterwählten bleibend abfallen können, und nur die Erwählten unter den Abgefallenen wieder erneuert werden müssen zur

Buße. Hierdurch wird den Wiedergeborenen jede Gewißheit der Erwählung entzogen, und die zeitweilige Wiedergeburt des Nichterwählten erscheint als ein willkührliches Spiel der göttlichen Liebe, welches im Grunde nur grausamer Hohn ist. Wird einmal die Möglichkeit des Abfalles zugestanden, so muß vom prädestinatianischen Standpunkte dann mindestens zugleich die Nothwendigkeit der Wiedererneuerung gelehrt werden. Es bleibt aber auch so noch, wenn auch kein grausames, doch ein rein willkührliches Spiel der göttlichen Gnade, wenn dieselbe ihre bekehrende Wirkung übt, um sie wieder zurückzuziehen, und sie zurückzieht, um sie auf's Neue zu üben. Darum hat Calvin mit völliger Consequenz Wiedergeburt und Erwählung identificirt, und die Möglichkeit des Abfalles schlechthin negirt. Kömmt bei Wiedergeborenen der Schein des Abfalles vor, so ist dies nur ein Zeichen dafür, daß auch die Wiedergeburt nur Schein war. Dahingegen ist vom lutherischen Standpunkte aus zwischen Wiedergeborenen und Erwählten zu unterscheiden, weil auch der Wiedergeborene durch beharrlichen Abfall seine Nichterwählung bekunden kann. Die wirkliche Erwählung kann erst am Ende durch schließliche Glaubensbeharrung zur Erscheinung kommen. Während der Prädestinatianismus behauptet, daß nur so Viele in der Zeit zum Glauben und zur Wiedergeburt gelangen, als nach unbedingtem Rathschlusse von Gott in Ewigkeit erwählet sind, hält der Universalismus unserer Kirche daran fest, daß weil Alle glauben sollen, auch mehr erwählt worden wären, wenn mehr geglaubt hätten. Die Zahl der auf Voraussicht

des beharrlichen Glaubens hin Erwählten ist aber fest bestimmt, unveränderlich und Gott von Ewigkeit bekannt *).

Von hier aus liegt die Versuchung nahe, zu forschen, ob man zur bestimmten Zahl der Erwählten gehöre, oder nicht? Doch sind solche Fragen entschieden zurückzuweisen und abzuschneiden: denn der Mensch soll mit seinem Forschen auf Erden bleiben, und sich an Gottes im Worte geoffenbarten und ernstlich gemeinten, allgemeinen Gnadenwillen halten. Die lutherische Fassung der Erwählungslehre ist

*) Die in der modern gläubigen Theologie fast allgemein beliebte These von der Unmöglichkeit des Abfalles des wahrhaft Wiedergeborenen (vgl. dagegen auch Schneckenburger a. a. O. I. S. 264 f.) contrastirt seltsam gegen den allgemeinen Ausgangspunkt dieser Theologie. Das semipelagianische oder synergistische Extrem im Anfange schlägt, gleichsam seiner Unhaltbarkeit sich selbst bewußt und einen festeren Stützpunkt suchend, in das prädestinatianische Extrem am Ende um. Dennoch ist die Anschauungsweise nicht so inconsequent, wie sie scheint. Die Verkennung der Verderbenstiefe im Unwiedergeborenen geht mit der Verkennung der auch im Wiedergeborenen noch zurückbleibenden Verderbenstiefe Hand in Hand. Denn die Unmöglichkeit des Abfalles soll nicht sowohl in dem zwangsweisen Festhalten der Gnade, als vielmehr in der unzerstörbaren Beschaffenheit des neuen Lebens oder in der unverwüstlichen Realität des neuen Menschen selber begründet sein. So also scheint die Annahme der Einschaffung einer neuen Substanz hier unvermeidlich zu sein, und der anfängliche Synergismus droht schließlich in Flacianismus überzugehen. Um so vorsichtiger sollte man, eingedenk des Gleichnisses vom Splitter und Balken, mit den landläufigen Anklagen auf Inconsequenz oder gar Flacianismus gegen die lutherische Kirchenlehre sein.

überhaupt von großer praktischer Bedeutung. Während es in der Consequenz des prädestinatianischen Dogmas liegt, den Unwiedergeborenen, weil doch der Erwählte wiedergeboren werden muß, der Nichterwählte aber nicht wiedergeboren werden kann, zur leichtfertigen Sicherheit oder zur trübsinnigen Verzweiflung zu verleiten: so schneidet der lutherische Universalismus die Versuchung zur Leichtfertigkeit dadurch ab, daß er die Nothwendigkeit des treuen Gebrauches der gottverordneten Gnadenmittel vorhält, die Versuchung zur Verzweiflung aber durch entschiedenen Hinweis auf die Wahrhaftigkeit der universellen und wirksamen Gnadenoffenbarung. Aber auch den Anfechtungen des Wiedergeborenen kann nur der Universalismus, nicht der Prädestinatianismus erfolgreich und heilsam begegnen. Die erste Anfechtung bezieht sich auf das wirkliche Vorhandensein des Gnadenstandes. Hier wird der Angefochtene von jedem Grübeln über sich selbst abzumahnen und zur Glaubensergreifung der jeden Augenblick auch für ihn vorhandenen Gnade aufzufordern sein, um so seiner Gotteskindschaft zum ersten Male oder auf's Neue gewiß zu werden. Dagegen ist der Hinweis auf den geoffenbarten, allgemeinen Gnadenwillen Gottes von Seiten des Prädestinatianismus eine Unwahrheit, welche den schärfer Blickenden nicht zu täuschen vermag. Ruht die Gewißheit der Erwählung in der Gewißheit der Wiedergeburt, so gibt es für den an seiner Wiedergeburt Zweifelnden keinen sicheren Trost. Der Zweifel wird aber um so leichter in Verzweiflung umschlagen, als der Prädestinatianismus auch einen bloßen Schein der Wiedergeburt statuirt, welcher der wirklichen Wiedergeburt sehr ähnlich sieht. Der

um seinen Gnadenstand Angefochtene wird deshalb um so eher nicht nur sein gegenwärtiges, sondern auch sein früheres Glaubensleben für einen solchen bloß gespenstigen Doppelgänger der wahrhaftigen Wiedergeburt zu halten geneigt sein. Wie für Vergangenheit und Gegenwart, so gibt es auch für die Zukunft für ihn keinen gewißen Trost. Wird nur der Erwählte wiedergeboren, und gibt es doch kein anderes Siegel der Erwählung als die factische Wiedergeburt, so fällt mit dem Zweifel an der Wiedergeburt jede Bürgschaft der Erwählung und des Heiles dahin. Die zweite Anfechtung bezieht sich, bei vorhandener Gewißheit der gegenwärtigen Wiedergeburt, auf die Frage nach dem Beharren im Gnadenstande bis an's Ende. Hier scheint nun gerade die starke Seite des Prädestinatianismus sich zu bekunden, weil er nicht nur bei seiner Verknüpfung von momentaner Wiedergeburt und schließlicher Erwählung dieser Anfechtung gegenüber den festesten Trost zu bieten vermag, sondern auch bei seiner Vereinerleiung von Gewißheit der Wiedergeburt und Gewißheit der Erwählung diese Anfechtung ihm eigentlich gar nicht entstehen kann. Indeß was der Prädestinatianismus hier auf der einen Seite voraus zu haben scheint, darin steht er auf der andern Seite wieder nach. Bietet die gegenwärtige Wiedergeburt unbedingte Bürgschaft für die schließliche Heilserlangung, so verleitet sie um so eher zur leichtfertigen Sicherheit. Denn, wie einmal Fleisch und Blut beschaffen ist, liegt hier die Versuchung nahe, da ja die Gnade unverlierbar ist, es mit dem Kampfe der Heiligung nicht mehr so ernst zu nehmen. Dahingegen wird der Universalismus unter Hinweis auf die Verlier-

barkeit der Gnade zum Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern anregen, ohne doch der Verzweiflung Vorschub zu leisten. Denn wenn wir auch muthwillig uns aus der Hand Gottes zu reißen vermögen, so ist es doch nur Gottes Gnadenhand, welche uns hält, wie sie auch ursprünglich uns ergriffen und aus dem Verderben errettet hat. Darum sollen wir, ohne vorwitzig in den verborgenen Grund der göttlichen Allwissenheit eindringen zu wollen, uns an das geoffenbarte, durch Eidschwur und Sakrament versiegelte Wort Gottes halten, und der Allmacht und Treue seiner auch uns umfassenden Gnade vertrauen, die uns nach ihrer Verheißung fest behalten wird bis an's Ende. Somit schauen wir in unserer gegenwärtigen auch unsere zukünftige und unsere ewige Erwählung in Christo Jesu, die wir am gewißesten durch das mit Furcht vor unserer eigenen Unbeständigkeit gepaarte Vertrauen auf Gottes Beständigkeit fest machen werden. Unübertrefflich schön sagt Johann Gerhard: „Gott hat uns gewiß, nicht fleischlich sicher gemacht, so daß unser Glaubensschifflein zwischen der Scylla des beständigen Zweifels und der Charybdis der fleischlichen Sicherheit die Mitte hält dem Leitstern des Wortes folgend.“ *)

*) Bekanntlich ward schon dem Augustin entgegen gehalten, daß seine Prädestinationslehre zur Verzweiflung oder zur Sorglosigkeit führe, und mit aller dialektischen Gewandtheit vermochte er diesen Vorwurf nicht genügend zu widerlegen. Wie tief die Ueberzeugung von der praktischen Verderblichkeit der absoluten Prädestinationslehre auch ins lutherische Volksbewußtsein eingedrungen war, zeigt die deutsche Faustsage in ihrer ursprünglichen Fassung. Spiera und Cromwel hat die Geschichte

Die Entwickelungsgeschichte unseres Dogmas hatte nun mit der Concordienformel alle der Sache nach möglichen Phasen durchlaufen; daher finden wir seitdem keine neuen Grundgedanken, sondern nur Erneuerung der alten Anschauungen. Schon der Socinianismus war zum Pelagianismus zurückgekehrt, der Arminianismus wendete sich wieder zum Semipelagianismus. Der Supranaturalismus suchte durch Schwanken zwischen semipelagianischer und synergistischer Lehre den Universalismus zu retten; dieselbe Erschei-

für alle Zeiten als warnende Beispiele hingestellt. Der erste scheiterte in Folge jener Irrlehre an der Klippe der Verzweiflung, der andere an der Klippe der falschen Sicherheit. Wenn Calvin, Inst. III, 2, 11 und 12 sagt: Experientia docet, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio ab electis differant, und zu Hebr. 6, 5 bemerkt, es stehe nichts im Wege, quominus reprobos etiam gustu gratiae adspergat deus, irradiet eorum mentes aliquibus lucis suae scintillis, afficiat eos bonitatis suae sensu verbumque suum utcunque eorum mentibus insculpat: so ist leicht ersichtlich, wie der Prädestinatianismus die aus dem Zweifel an der wirklichen Wiedergeburt entstehende Anfechtung schlechterdings nicht zu heben vermag. Ueber diese Scheinwiedergeburt, ludibrium spiritus sancti, gratia fucata, fides temporaria vgl. Schneckenburger Comp. Dogm. I. 53. 72. 234. 240 f. II, 177. Ueber die Versuchung zum Libertinismus, wie zur Desperation, sowie daß die prädestinatianische Anfechtung nur durch Aufgeben des Prädestinatianismus zu überwinden sei, darüber s. Schneckenburger ebendas. I, 258 f. 260 ff. II, 178. Ueber die praktischen Gefahren der Prädestinationslehre vgl. auch Stahl, Die lutherische Kirche und die Union S. 231 ff., über ihre verderblichen theoretischen Consequenzen ebendas. S. 200 ff.

nung bietet die neuere gläubige Theologie dar, während der Rationalismus wieder ganz in die Bahn des nackten Pelagianismus eingelenkt hatte. Dagegen hat der absolute Prädestinatianismus, von der Ungunst der Zeiten gedrückt, namentlich in wissenschaftlichen Darstellungen sehr selten (wie durch F. W. Krummacher, Das Dogma von der Gnadenwahl 1856) erneute Vertretung gefunden. Um so weniger ist der Vorwurf der Repristination, welcher gegen die lutherisch kirchliche Theologie der Neuzeit gerichtet zu werden pflegt, gerechtfertigt. Die alte Form wird von keiner Seite, der alte Inhalt aber gleichmäßig von allen Seiten repristinirt, und der Unterschied ist in der That nur der, daß von der einen Seite die alte Wahrheit, von der andern der alte Irrthum erneuert wird.*)

Eine wirkliche Neubildung unserer Lehre findet sich nur

---

*) Auf Seiten entweder des Semipelagianismus oder des Synergismus stehen beispielsweise Al. Schweizer, welcher eine Vermittelung des Socinianismus mit der protestantischen Orthodoxie postulirt, vgl. Centraldogm. I, 380. II, 64. 100., Jul. Müller, Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes, in den Stud. und Critiken 1856. Lehre von der Sünde, 3. Ausg. II. S. 323 ff., Nitzsch, Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's. Hamburg 1835. S. 90 ff. System der christl. Lehre, 6. Aufl. §. 114. S. 241 f. §. 141. S. 297. Beck Christl. Lehr-Wissenschaft I. S. 294 f. Lange, Positive Dogmatik §. 50. §. 93. Martensen, Christl. Dogmatik §. 204. §. 210. Ebrard, Christl. Dogmatik §. 307. §. 325. §. 447. §. 519. Schenkel, Christl. Dogmatik II, 2. §§. 40—50. §§. 120—125.

bei Schleiermacher.*) Zwar trat Schleiermacher als Vertreter der Calvin'schen Prädestinationslehre auf, doch erhielt diese Lehre unter seinen Händen eine völlig veränderte Gestalt. Auch er verwirft die Unterscheidung zwischen Vorhersehen oder Zulassen und Vorherbestimmen in Gott als unhaltbare Beschränkung der allgegenwärtigen und allwirksamen göttlichen Allmacht; auch er läßt nicht nur die Seligkeit und Unseligkeit der Erwählten und Verworfenen, sondern auch den Fall Adams absoluto decreto vorherbestimmt werden. Doch hier beginnt auch die Umbiegung. Denn Adam sei nicht als Adam zum Sündenfalle bestimmt gewesen, sondern wegen der Bestimmung des menschlichen Geschlechtes zur Sündhaftigkeit und Erlösung sei Adam der fallende Adam geworden. Denn vor Christo habe die menschliche Natur das Nichtsündigenkönnen überhaupt noch nicht gehabt, weil Gott ursprünglich eine solche Natur geschaffen, die erst gleichsam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte. Das Böse ist daher im Grunde nur das noch nicht gewordene Gute, wie denn auch Schleiermacher die beiden Sätze, daß alles Wirkliche durch den schaffenden Willen Gottes gesetzt sein müsse, und Gott nicht Urheber des Bösen sein dürfe, durch die Aussage vereinigt,

---

*) Vgl. Ueber die Lehre von der Erwählung besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen, zuerst erschienen in der von Schleiermacher, de Wette, und Lücke herausgegebenen theologischen Zeitschrift, Heft I. S. 1 ff., wieder abgedruckt in Schleiermacher's sämmtlichen Werken, Abth. I. Zur Theologie, Bd. II. S. 395—484. Vgl. auch seine Glaubenslehre, II. §. 117—120.

daß das Böse in Bezug auf Gott gar nicht ist. Wie nun die Menschheit ursprünglich so von Gott geschaffen ist, wie sie gegenwärtig außer Christo beschaffen ist: so müssen auch, soll das menschliche Geschlecht vollständig sein, für das Gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen neben einander sein; denn erst aus dem Zusammensein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen und aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwickelungsstufen und Sättigungspunkte entstehe jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht. Vor der Wiedergeburt nun, durch welche die Menschen erst zu Personen im religiösen Sinne gebildet werden, sind sie insgesammt das Todte, die Masse, welche der Belebung fähig ist, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den Belebten wirkenden Geist. Die also belebt werden sind die Erwählten und sind sie einmal religiöse Personen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuscht, so werden sie auch niemals aufhören, es zu sein. Der übrige Theil der Masse aber ist das Verworfene. Der eine göttliche Rathschluß nun, welcher allein angenommen werden kann und Alles umfaßt, ist nur der Rathschluß über die Ordnung, in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählig belebt wird. Der über die Jünger Christi ausgegossene Geist Gottes ist eine geistige Naturkraft geworden, welche geistige Einzelwesen oder religiöse Personen bildet, in ihrem Wirken aber, wiewohl an und für sich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, bestimmt wird durch den verschiedenen Grad des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit des ihm auf verschie-

denen Seiten gegebenen Stoffes. Des Einzelnen Erwählung und Verwerfung sind nur die entgegengesetzten aber in jedem Augenblicke zusammengehörigen Theile desselben Rathschlußes, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden. Der Geist Gottes, welcher nach Schleiermacher der Gemeingeist der christlichen Kirche ist, wirkt als eine weltbildende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungslos entstehendes geistiges Leben, sondern die geistige Welt. Die Verworfenen sind dabei nur die zeitweilig Uebersehenen und die Verdammniß ist nur eine nothwendige Entwickelungsstufe. Der Unterschied zwischen den gläubig und ungläubig Sterbenden ist nur der Unterschied zwischen der früheren und späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maße nothwendig gegeben ist. Nicht nur insofern gibt es keine Verworfenen im strengen Sinne des Wortes, als Alle unter andern Umständen bekehrt worden wären, sondern noch eigentlicher insofern nicht als Alle in einem künftigen Leben wirklich werden bekehrt werden.

Haben wir gezeigt, wie der Calvin'sche Prädestinatianismus in seiner letzten Consequenz in Pantheismus ausläuft, so sehen wir dies nun an Schleiermacher geschichtlich bestätigt. Der vorherbestimmte Sündenfall setzt sich in die ursprüngliche Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur, die Sünde in den nothwendigen Stufenunterschied, in das noch nicht gewordene Gute, ja in das Nichtseiende um, die unwiderstehliche Gnade in die wirksame geistige Naturmacht,

die Unverlierbarkeit der Gnade in die innerhalb ihrer Sphäre nicht rückgängig zu machende Weltvollendung. Der göttliche Rathschluß ist nur die Ordnung der gesetzmäßig fortschreitenden Menschheitsentwickelung, und so geht denn mit der göttlichen auch die menschliche Persönlichkeit zu Grunde. Zwar redet Schleiermacher von einer religiösen Personbildung durch den Geist Gottes, doch sind diese Personen eben nur unwillkührliche Bildungen der geistigen Naturkraft. Allerdings ist bei Schleiermacher diese pantheistische Grundanschauung von einem specifisch christlichen Momente durchbrochen, insofern der wirksame Gottesgeist als von der historischen Person des sündlosen Christus der Gemeinde mitgetheilte Kraft betrachtet wird und die von ihm gebildeten Persönlichkeiten ewig erhalten bleiben, doch so daß an die Stelle nicht nur des bleibenden Unterganges der menschlichen Persönlichkeiten in den absoluten Urgrund, sondern auch des bleibenden Unterschiedes zwischen Seligen und Verdammten die allgemeine Apokatastasis tritt: indeß das sind, wie wir später in der Christologie noch näher sehen werden, mit der pantheistischen Grundanschauung nicht zusammengehende, sondern von selbst auseinanderfallende Widersprüche, welche sogar die scharfe und feine Dialektik eines Schleiermacher nicht zusammen zu halten vermochte.*)

*) Wenn Al. Schweizer, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche I. §. 23 sagt: „Die Grundlage der reformirten Confession ist im Selbstbewußtsein die Bestimmtheit oder das Gefühl gänzlicher Abhängigkeit alles Daseienden und Geschehenden; im gegenständlichen Bewußtsein die Weltansicht, nach welcher Alles was da ist und geschieht eine Selbst-

Wie der absolute Prädestinatianismus in seiner folgerichtigen Entwickelung sich nothwendig zum Pantheismus fortbestimmt, so läuft der Semipelagianismus oder Synergismus von selbst in den nackten Pelagianismus zurück. Denn vermag die natürliche Willenskraft noch aus sich das wahrhaft Gute, Gott Wohlgefällige zu vollbringen, und bedarf es dazu keiner schöpferischen, sondern nur einer anregenden und unterstützenden Gnade: so folgt, daß der menschliche Wille ohne Gnade im Grunde nur schwerer und langsamer zu vollbringen vermag, was er mit der Gnade leichter und rascher vollbringt. Daß aber der rationalistische Pelagianismus auch seinerseits keine Schutzwehr gegen den Umschlag in den Pantheismus bietet, hat die philosophische Entwickelungsgeschichte der Neuzeit gezeigt. Wir sind also auch hier wieder vor die Alternative gestellt: Entweder lutherische Erwählungslehre oder Pantheismus.

Gehen wir schließlich noch zu einer Skizze der Schriftlehre über. Auch die heilige Schrift schreibt dem gefallenen

---

offenbarung des Absoluten ist, das als Grund alles Daseins Alles bestimmt und durchdringt": so ist damit der Schleiermacher'sche Pantheismus als der innerste Kern des reformirten Systems bezeichnet. Wiederholt weiset Schweizer darauf hin, nicht nur daß die reformirte Prädestinationslehre sich nothwendig zur Schleiermacher'schen Erwählungslehre fortbestimmen müsse, sondern auch daß der pantheisirende Determinismus wie bei Zwingli den Ausgangspunkt, so bei Schleiermacher den consequenten Zielpunkt des decretum absolutum bilde. Vgl. a. a. O. I. S. 65. 80. 92. 137. 143. 148. 160. 163 ff. 302. 368. II. S. 221.

Menschen keine eigene Kraft zum Werke seiner Bekehrung zu, sondern betrachtet dieselbe ausschließlich als Werk der göttlichen Gnade: denn wo redet die Schrift von der Mitwirkung der natürlichen Willenskraft des Menschen zu seiner Wiedergeburt und Bekehrung? Vielmehr ist das: Bekehre mich, daß ich mich bekehre, denn du, Jehova, bist mein Gott! Jer. 31, 18. der Grundton, welcher durch die ganze Schrift hindurch klingt. Ueberall demnach, wo die Aufforderung zur Bekehrung an das Volk oder an den Einzelnen ergeht, ist dieselbe zugleich als Gnadenverheißung dessen zu fassen, qui dat quod jubet et jubet quod vult. Der Sinn des Gebotes ist im Beihalt der Jeremiasstelle kein anderer, als der: Bekehre dich in Folge dessen, daß ich dich bekehre! oder: Bekehre dich in der Kraft zur Bekehrung, die ich dir darreiche! Das Sichbekehren ist überall Wirkung des Bekehrtwerdens. Daran ändert auch Nichts der Ausspruch: Bekehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren, Maleachi 3, 7. vgl. Jesaias 55, 7. Unsere Zukehr zu Gott ist zwar Bedingung der Zukehr Gottes zu uns, bleibt aber dennoch Wirkung der voraufgegangenen göttlichen Bekehrungsgnade. Gott kehrt sich zu uns mit seiner umwandelnden Gnade, wir bekehren uns in Folge dessen zu ihm, und er kehrt sich dann wieder zu uns mit seiner beseligenden Gnade.

Stärker kann die geistliche Erstorbenheit des natürlichen Menschenherzens und die schöpferische Gnadenallmacht Gottes nicht bezeichnet werden, als durch den Herrn beim Ezechiel (11, 19. 36, 26.) geschieht in den Worten: Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist geb' ich in euer Inneres, und nehme das Herz von Stein aus

eurem Leibe, und gebe euch ein Herz von Fleisch. Dem entsprechend betet David Ps. 51, 12: Schaffe in mir Gott ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist, und spricht der Täufer Johannes (Matth. 3, 9. Luc. 3, 8.): Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. Um so thörichter ist der horror der Neuzeit vor dem lapis und truncus der Concordienformel. Dasselbe Bild findet sich ja auch in der Schrift, und selbst die Concordienformel ist sich dabei des omne simile claudicat bewußt geblieben. Der Vergleichungspunkt ist nicht ein positiver, sondern ein negativer. Es soll nicht die Wiedergeburt des Menschen als mechanischer Stoß bezeichnet, sondern nur die Entgegenbewegung des natürlichen Willens verneint werden.

Wie der Bekehrungsproceß schon von der alttestamentlichen Schrift unter dem Bilde der Umschaffung des steinernen Herzens in ein fleischernes Herz geschildert wird, so in der neutestamentlichen Schrift als geistliche Auferweckung aus dem geistlichen Tode. Wiederholt wird der natürliche Mensch nicht nur als aegrotus oder semimortuus, sondern als mortuus, νεκρός, bezeichnet. Hierauf zielt schon das Wort des Herrn Matth. 8, 22: Laß die (geistlich) Todten ihre (leiblich) Todten begraben. Wenn er aber Joh. 5, 25 sagt: Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben: so verknüpft und parallelisirt er den geistlichen und den leiblichen Tod, so wie den Auferweckungsruf des Sohnes Gottes zum geistlichen und zum leiblichen Leben. Dahingegen ist v. 28. 29. nur von der

leiblichen Auferstehung die Rede. Die Bekehrung des Menschen ist demnach in gleicher Weise, wie die leibliche Todtenauferweckung, ein durch das Wort des Herrn sich vollziehendes Allmachtswunder. Dem entsprechend vergleicht der Apostel Paulus Eph. 1, 19. 20. 2, 1. 5. 6. die göttliche Kraft, welche die Wiedergeburt wirkt, der göttlichen Kraft, welche Christum selbst von den Todten auferwecket hat, und nennt die geistliche Neubelebung ein mit Christo Auferweckt- und Auferstandensein. Vgl. auch Röm. 6, 4 ff. Eph. 5, 14. Apok. 3, 1. Wie als Neubelebung, so wird die Wiedergeburt ferner als Neuschöpfung (καινὴ κτίσις), vgl. 2 Cor. 5. 17 (εἴ τις ἐν Χρ. καινὴ κτίσις) Gal. 6, 15. Jac. 1, 18., als παλιγγενεσία Tit. 3, 5., als γεννηθῆναι ἄνωθεν Joh. 3, 3., als durch den heiligen Geist sich vollziehende ἀνακαίνωσις Röm. 12, 2. 2 Cor. 4, 16. Col. 3, 10. Tit. 3, 5. Hebr. 6, 6. bezeichnet. So wenig nun in der physischen, eben so wenig vermag auch in der ethischen Sphäre der Todte sich selbst zu erwecken, der Mensch sich selbst zu schaffen oder auch nur zu seiner Schöpfung und Erweckung mitzuwirken; beides ist vielmehr gleichmäßig reines Werk der Gnadenallmacht. Für die Abschwächung der von der Schrift in der Beschreibung des Bekehrungsprocesses gebrauchten Bilder zu Gunsten des Synergismus läßt sich keine exegetische Berechtigung, sondern nur dogmatische Willkühr geltend machen. Ueberdies lehrt die Schrift dasselbe nicht nur im bildlichen, sondern auch im eigentlichen, klaren und unzweideutigen Ausdrucke. Nicht nur wird der fleischliche Sinn des Unwiedergeborenen Röm. 8, 7 als eine Feindschaft wider Gott bezeichnet, vermöge welcher er dem Gesetze Gottes sich nicht unterzuordnen

vermag, sondern es wird auch von dem psychischen Menschen 1 Cor. 2, 14 ausgesagt, daß er das, was des Geistes Gottes ist, oder vom Geiste kommt, weder aufnimmt, noch zu erkennen vermag. Dem entsprechend sagt der Apostel Paulus 2 Cor. 3, 5 von sich, daß er nicht tüchtig sei, etwas zu erdenken und zu urtheilen (λογίσασθαί τι), als aus eigener Kraft, sondern daß seine Tüchtigkeit von Gott sei. Mag man dies mit neueren Auslegern zunächst auf die natürliche Untüchtigkeit zur apostolischen Amtsführung beziehen, so ergibt sich die natürliche Untüchtigkeit zum christlichen Thun und Handeln, zum gottgemäßen Denken und Sinnen überhaupt per consequentiam von selbst. Und dieser Verfinsterung des intellectus entspricht die Verknechtung der voluntas des Unwiedergeborenen unter die Sünde. Denn wir sind von Natur δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας Joh. 8, 34. Röm. 6, 17. 20. 2 Petr. 2, 19., πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν Röm. 7, 14. Darum kann unsere Bekehrung von der Finsterniß zum Lichte, unsere Wiederherstellung aus der Knechtschaft zur Freiheit lediglich als ein Werk der göttlichen Gnade an uns, und auch nicht zum geringsten Theile als unser Mitwerk betrachtet werden, wie das instar omnium mit besonderer thetischer und antithetischer Bestimmtheit Ephes. 2, 8 ff. ausspricht in den Worten: Denn durch die Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens, und zwar nicht aus euch selber, Gottes Geschenk ist es; nicht durch Werke, auf daß nicht Jemand sich rühme. Denn sein Gemächte (ποίημα) sind wir, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, welche vorher (vor unserem κτισθῆναι ἐν Χρ. Ι.) Gott in Bereitschaft gesetzt hat, damit wir in ihnen wan-

delten. Demnach verhält sich der Mensch in der Bekehrung selber mere passive, und sein Mitwirken ist erst Folge der göttlichen Bekehrungsgnade, und geht derselben weder vorauf, noch auch begleitet es dieselbe, wenigstens nicht in der Form der Mitwirkung des natürlichen Willens. Dem entsprechend sagt dann wieder der Apostel Paulus von sich selber 1 Cor. 15, 10: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist.*) Alle menschliche Synergie ist nur Wirkung der göttlichen Energie, und nur in diesem Sinne nennt der Apostel sich und seine Mitarbeiter 1 Cor. 3, 9 *θεοῦ συνεργούς*. Gott wirkt durch sie und nur insofern wirken sie mit Gott. Ausdrücklich wird daher Gott Phil. 2, 13 als *ὁ ἐνεργῶν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* bezeichnet. Die Wirkung des Wollens hier auf die Schöpfung des Willensvermögens oder nur auf eine mittelbare Wirksamkeit Gottes zu beziehen, welche durch Gebot und Verheißung den menschlichen Willen zum Wollen anrege, ist eine absurde pelagianische Glosse. Es kann sich eben nur (vgl. auch Meyer z. St.) um die unmittelbare innerliche Gnadenwirkung Gottes handeln, welche in dem Menschen nicht nur das Wirken (*τὸ ἐνεργεῖν*), sondern schon

---

*) Die Auslassung des Artikels vor *σὺν ἐμοί* in *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί* ist weder diplomatisch, noch pragmatisch ausreichend begründet, könnte übrigens bei der scharfen Antithese von *οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* am dogmatischen Sinne der Stelle nichts Wesentliches ändern.

das Wollen des Gott wahrhaft wohlgefälligen Guten wirkt. Auch bezeichnet das θέλειν nicht etwa nur das kräftige Wollen, welches das äußere Vollbringen zur Folge hat, im Gegensatze zu dem unkräftigen Wollen, der bloßen velleitas. Denn einmal ist es an sich willkürlich, den Begriff des θέλειν so zu beschränken, und dann ist hier ausdrücklich gesagt, daß Gott in uns (ἐν ὑμῖν) sowohl das θέλειν als das ἐνεργεῖν wirke. Demnach kann das ἐνεργεῖν selber nur die innere Thätigkeit sein, welche das Vollbringen (das κατεργάζεσθαι) erst zur Folge hat. Wird also hier die Energie des Wollens noch von dem Wollen selber unterschieden, so kann nicht letzteres nur das energische Wollen, sondern es muß vielmehr umgekehrt das an sich noch unkräftige Wollen, zu dem das die That zur Folge habende energische Wollen erst hinzutritt, bedeuten. Und eben weil unsere Bekehrung in ihrem ersten Anfange, wie in ihrem Fortgange und in ihrer Vollendung (nach dem θέλειν, dem ἐνεργεῖν und dem κατεργάζεσθαι) reines Gnaden- und Allmachtswunder Gottes an uns und in uns ist, hat der Apostel die Philipper im unmittelbar Vorhergehenden ermahnt, ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, damit sie nicht durch den hoffärtigen Gedanken, als könnten sie etwas wirken aus und durch sich selber, zu Falle kämen. Wie hier, so ruht daher überall die Aufforderung zur Bekehrung, zum Wirken des eigenen Heiles und zum Thun der göttlichen Gebote auf der Voraussetzung, daß dies geschehen könne lediglich und allein in der Kraft, die Gott darreicht. Wollte man in solcher Aufforderung einen Aufruf der natürlichen Willenskraft des Menschen behufs ihrer

Mitwirkung zur bekehrenden Gottesgnade finden: so könnte man letztere, den in klarster und schärfster Bestimmtheit vorliegenden Schriftzeugnissen zuwider, nur als helfende, hebende, unterstützende, nicht aber als schöpferische und neugebärende Gnade fassen. Demnach lehrt die Schrift nirgends etwas von einer natürlichen Willenssynergie des Menschen, bestätiget dagegen unzweideutig die kirchliche Lehre vom servum arbitrium und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der menschlichen Bekehrung: oder vielmehr, weil die Schrift selber ursprünglicher Quell dieser Lehre ist, so findet auch diese Lehre, an der Norm der Schrift gemessen, ihre Bestätigung durch die Schrift. Gegen den nachgewiesenen harmonischen Einklang der Schriftbetrachtung wird man nun nicht etwa eine Stelle wie Röm. 2, 14 f. geltend machen wollen, um so weniger da der Apostel hier Nichts über das Verhältniß des νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις zur göttlichen Gnade aussagt, sondern nur zeigt, daß der Mensch schon durch die natürliche συνείδησις verantwortlich und schuldbar sei. Die Stelle enthält jedenfalls nur eine Bestätigung der kirchlichen Lehre von der justitia civilis, keinenfalls eine Bestätigung des unkirchlichen Synergismus.

Neben der Alleinwirksamkeit lehrt die heilige Schrift aber auch die Allgemeinheit der göttlichen Gnade. Denn Gott umfaßt nach Joh. 3, 16 nicht nur diesen und jenen, sondern den gesammten κόσμος mit seiner Erlöserliebe. Wer also zu diesem Kosmos, zu dem in Adam gefallenen, verderbten Menschengeschlechte gehört, darf und soll sich in diese ausnahmslos allgemeine Erlöserliebe Gottes mit eingeschlossen

wissen. Denn Gott will, daß alle Menschen errettet werden 1 Tim. 2, 4. Die prädestinatianische Glosse, daß hier nicht alle einzelnen Individuen, sondern nur Menschen aller Klassen und Stände gemeint seien, kann um so weniger Platz greifen, als schon vorher v. 1, ehe noch specialisirend von den Königen die Rede war, die Fürbitte und Danksagung für alle Menschen befohlen war, und nachher v. 6 von dem einigen Mittler zwischen dem einigen Gotte und den Menschen gesagt wird, daß er sich für Alle gegeben habe. Das ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων v. 1, das πάντας ἀνθρώπους v. 4 und das ὑπὲρ πάντων v. 6 steht aber in Beziehung auf einander, und die Sphäre des mittleren πάντας ἀνθρώπους kann nicht enger sein, als die des umschließenden doppelten ὑπὲρ πάντων. Ueberdies sagt der Apostel ja nicht παντοίους ἀνθρώπους, sondern πάντας ἀνθρώπους. Er hebt die Allgemeinheit der göttlichen Gnade und die darauf gegründete Pflicht der allgemeinen Fürbitte hervor, weil die Christen bei der damaligen feindlichen Haltung der heidnischen Obrigkeit meinen konnten, daß diese von ihrer Fürbitte ausgeschlossen sei.*)

*) Dennoch bemerkt Calvin mit seiner bekannten prädestinatianischen Keckheit zu unserer Stelle: Hinc apparet, quam pueriliter hallucinentur, qui locum hunc praedestinationi opponunt. — — Aliquid forte dicerent, si Paulus hic de singulis hominibus ageret. — — Nam Apostolus simpliciter intelligit, nullum mundi vel populum, vel ordinem a salute excludi. — — At de hominum generibus, non singulis personis, sermo est: nihil enim aliud intendit, quam principes et extraneos populos in hoc numero includere. Treffend bemerkt

Was 1 Tim. 2, 4 positiv, das sagt 2 Petr. 3, 9 negativ aus in den Worten: Er hat Geduld mit uns und will nicht, daß Jemand verloren werde (μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι), sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre. Denn das Erbarmen Gottes reicht so weit, als der Unglaube der Menschen reicht, συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ Röm. 11, 32. Dieser Allgemeinheit des göttlichen Erbarmens entspricht nun auch nach der Schrift die Allgemeingültigkeit des Opfers Christi. Eben weil Gottes Liebe den gesammten Kosmos umfaßt, hat er auch seinen eingeborenen Sohn für den gesammten Kosmos gegeben Joh. 3, 16. Und eben weil er will, daß alle Menschen errettet werden, hat Jesus Christus sich als stellvertretendes Lösegeld für Alle (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων) gegeben 1 Tim. 2, 6. Darum ist er Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt Joh. 1, 29, und ist die Versöhnung nicht allein für unsere Sünde, sondern auch für die ganze Welt (περὶ ὅλου τοῦ κόσμου) 1 Joh. 2, 2.**)

---

dagegen Bengel zu dem τοῦ σωτῆρος ἡμῶν v. 3: qui nos credentes salvavit actu. Antitheton versu seq. Omnes, etiam non credentes, vult salvari. Conf. c. 4, 10 (ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν). Mirum, si anima salutem Dei vere nacta, universalitatem gratiae negare potest.

**) An diesem ὅλος scheitern alle prädestinatianischen Sophismen, wonach mit κόσμος die ecclesia electorum per totum mundum (August.) oder diejenigen bezeichnet sein sollen, qui simul credituri erant et qui per varias mundi plagas dispersi erant (Calv.). Vgl. dagegen Düsterdieck und Huther

Wie nun das Erbarmen Gottes ein allgemeines, das Opfer Christi ein allgemeingültiges ist, so ist auch die Berufung durch das Evangelium eine an alle Menschen ergehende. Der Particularismus der göttlichen Gnade, welcher sich in der Aussonderung und Berufung Israels bekundete, schloß von Anfang an den Universalismus in sich, insofern ja in Abrahams Saamen gesegnet werden sollten alle Völker der Erde. So war also der scheinbare und vorläufige Particularismus nur die gottgesetzte Ordnung, in welcher der Universalismus sich vollzog. Damit stimmen sowohl die Weissagungen der Propheten von der Berufung der Heidenvölker, als auch das Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι des Apostel Paulus Röm. 1, 16. Aber auch der Herr selbst gebietet, nachdem er durch seinen Tod und seine Auferstehung aus beiden Eins gemacht und die trennende Scheidewand weggenommen hatte Eph. 2, 14., seinen

---

z. St. Si tantum mundi dixisset, sagt Bengel, uti c. 4, 14., totius subaudiendum esset: nunc totius expresso quis restringere audet? c. 5, 19 (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται). Quam late patet peccatum, tam late propitiatio. Daß aber die Unterscheidung der sufficientia und der efficacia des Todes Christi an unserer Stelle nicht passe, gesteht selbst Calvin zu. Grade auf die efficacia des ἱλασμὸς Christi kömmt es ja auch den um ihrer Sünde willen angefochtenen Gläubigen hier an. Sollte nun der Apostel den Nonsens aussprechen, daß Christus für unsere der Gläubigen Sünden efficaciter gestorben sei, aber nicht nur für unsere, sondern für der ganzen Welt Sünde sei er gestorben, wenn auch für letztere nicht efficaciter, doch sufficienter?

Jüngern, hinzugehen und alle Völker zu bekehren, sie taufend auf den Namen des dreieinigen Gottes Matth. 28, 19. Vgl. Marc. 16, 15: Gehet hin in alle Welt, und verkündiget das Evangelium aller Creatur. Und vor der Himmelfahrt bezeichnet er, der alttestamentlichen Weissagung entsprechend, die Ordnung in der Ausbreitung der Heilsverkündigung, wenn er seine Jünger bestellt, daß sie seine Zeugen seien in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an's Ende der Erde Apostelgesch. 1, 8. Dieses Gebot und Verheißungswort des Herrn schaute der Apostel Paulus schon wesentlich erfüllt, als er am Ziele seiner Wirksamkeit stehend von Rom aus, der am Ende der damals bekannten Erde liegenden Welthauptstadt, schrieb, daß das Evangelium, dessen er Paulus Diener geworden, gepredigt sei unter aller Creatur, die unter dem Himmel ist Col. 1, 23. So gewiß nun der κόσμος, welchen Gott mit seiner Erlöserliebe geliebet und für den er den Sohn gesendet und dahingegeben hat, das gesammte Menschengeschlecht in allen seinen einzelnen Individuen umfaßt, so gewiß muß auch die κτίσις, welcher diese in Christo erschienene Erlöserliebe durch das Evangelium verkündiget und erboten wird, nicht nur die Menschengeschlechter im Allgemeinen, sondern alle einzelnen das Menschengeschlecht bildenden Individuen bezeichnen. Der neutestamentliche Universalismus meint im Unterschiede von dem alttestamentlichen Particularismus nicht nur die Gesammtheit der Völker im Gegensatze zu dem einen erwählten Volke, sondern selbstverständlich damit zugleich die Gesammtheit der die Völkergesammtheit bildenden einzelnen Individuen. Dies

findet darin seine Bestätigung, daß der durch das Wort des Evangeliums unterschiedslos an alle Menschen ergehende Ruf Gottes ein ernstlich gemeinter Ruf ist, nicht nur um der göttlichen Wahrhaftigkeit willen, welche durch die Unterscheidung der voluntas signi und voluntas beneplaciti aufgehoben wird, sondern auch weil das berufende Gotteswort ein in und durch sich selber bekehrungskräftiges Gotteswort ist, so daß der Unbekehrtbleibende dies nicht dem nichterwählenden Gotte und der Unkraft seines Wortes, sondern nur dem Widerstreben seines Eigenwillens zuzuschreiben haben kann. Denn das Wort des Herrn ist *πνεῦμα καὶ ζωή* Joh. 6, 63, *μάχαιρα τοῦ πνεύματος* Ephes. 6, 17, *διακονία τοῦ πνεύματος* 2 Cor. 3, 8, *ζῶν καὶ ἐνεργής* Hebr. 4, 12, *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* Röm. 1, 16, *σπορὰ ἄφθαρτος* 1 Petr. 1, 23. Es kehrt nicht leer zum Herrn zurück, sondern vollbringt, was ihm gefällt und richtet aus, wozu er es gesandt Jes. 55, 11. So betrachtet die Schrift das Wort und folgeweise auch das Sakrament als die wirksamen Medien, durch welche die allgemeine Gnade Gottes sich an allen Menschen realisirt.

Weil nun die Schrift neben der Alleinwirksamkeit auch die Allgemeinheit der Gnade lehrt, so lehrt sie auch dem entsprechend nicht nur, wie wir schon gesehen haben, daß das Annehmen der Gnade selbst Wirkung der Gnade sei, sondern auch, daß das Verwerfen der Gnade, nicht etwa in göttlicher Bestimmung, sondern lediglich im gottwidrigen Widerstreben des Menschen begründet sei. Gott will, daß auch denen geholfen werde, die da selbst nicht wollen, daß ihnen geholfen werde, sondern sich selber helfen wollen.

Denn das: Den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem ungehorsamen und widerspenstigen Volke Jes. 65, 2, welches der Apostel Paulus noch Röm. 10, 21. vgl. Apostelgesch. 13, 46. wider Israel wiederholen mußte, geht schon durch alle Strafreden der alttestamentlichen Propheten hindurch, und bezeugt eben sowohl die Allgemeinheit des göttlichen Erbarmens auch über die Ungläubigen und Verlorengehenden, als die muthwillige und vermeidliche Selbstverschuldung ihres Unglaubens. Und nicht nur vor und nach seiner Erscheinung, sondern auch während seines Wandels auf Erden streckte der Herr seine Liebesarme aus nach allen Sündern, und mußte doch weinend über Jerusalem ausrufen: Wie oft habe ich wollen deine Kinder versammeln, und ihr habt nicht gewollt. Denn sie bedachten nicht zur Zeit ihrer Heimsuchung, was zu ihrem Frieden diente. Matth. 23, 37. Luc. 7, 30. 13, 34. 19, 41 f.*)

*) Es klingt wie Spott, wenn Calvin, nachdem er die herablassende, Alle einladende Liebe Gottes und den Frevel des Widerstrebens geschildert, dann der universalistischen Deutung dieser Stellen gegenüber bemerkt: Respondeo, voluntatem Dei, cujus hic fit mentio, ab effectu esse considerandam. Nam quum verbo suo promiscue omnes ad salutem vocet, atque hic sit praedicationis finis, ut in ejus custodiam et fidem omnes confugiant, merito dicitur velle omnes ad se colligere. Non ergo hic nobis arcanum Dei consilium, sed voluntas, quae perspicitur ex verbi natura, describitur. Nam certe quos efficaciter colligere vult, eos Spiritu suo intus trahit, non externa solum hominis voce invitat. Streckte der Herr nur die Arme seines Wortes nach denen aus, von denen er doch sein

Unser Nichtwollen kann deshalb nicht selbst des Herrn Wille sein, wenigstens nicht sein voraufgehender, sondern nur sein nachfolgender, richterlicher Wille, in welchem er den seinem Liebeswillen beharrlich Widerstrebenden schließlich mit Entziehung seiner Gnade zur Verherrlichung seiner Strafgerechtigkeit dem selbsterwählten Verderben preisgibt. Nur in diesem Sinne verstockte der Herr Pharao's Herz, nachdem er sich selbst verstockt hatte, und heißt es noch im neuen Bunde von den Ungläubigen 1 Petr. 2, 8: Sie stoßen an, weil sie dem Worte ungehorsam sind, wozu sie auch bestimmt sind (εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν). Die alleinwirksame Gnade ist also, eben weil ihr widerstanden werden kann, dennoch keine unwiderstehliche Gnade. Und wie sie ursprünglich nicht zwangsweise bekehrt, so hält sie auch nachher nicht zwangsweise an der Bekehrung fest. Zwar kann uns Niemand aus des Herrn Hand reißen, Joh. 10, 28. 29., denn er hält uns treu und fest, aber wir können uns selber muthwillig ihr entwinden. Schon die ganze Geschichte Israels ist eine thatsächliche Predigt von der Möglichkeit des Abfalles. Dieselbe wird Ps. 78 v. 57 (vgl. Ps. 106) in den Worten resumirt: Und sie fielen zurück, und verachteten Alles, wie ihre Väter, und hielten nicht, gleichwie ein loser Bogen. Diese Bundbrüchigkeit des Volkes vollendete sich in der Verwerfung seines Messias.

Herz abkehrt, so fiele der Vorwurf auf ihn zurück, den er selber gegen sein Volk erhebt: „Wohl fein hat von euch Heuchlern Jesaias geweissagt: Dies Volk nahet sich zu mir mit seinem Munde und ehret mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir!“ Jes. 29, 13. Matth. 15, 7 f. Marc. 7, 6.

Aber auch die an Israels Statt angenommene Heidenwelt warnt der Apostel Röm. 11, 20—22 vor gleicher Sünde des Abfalls. Die Warnung: Sei nicht stolz, sondern fürchte dich; sonst wirst auch du abgehauen werden! setzt doch die reale, nicht bloß die abstracte Möglichkeit, bei concreter Unmöglichkeit des Abfalles, was eine widersinnige Annahme wäre. Dasselbe ist von Aussprüchen, wie 1 Cor. 10, 12. Hebr. 6, 6. vgl. schon Ezech. 3, 20. 18, 24 zu sagen. Daß übrigens den Abgefallenen die Erneuerung zur Buße offen erhalten bleibt, versteht sich bei der Unermüdlichkeit und Treue der allgemeinen Erlöserliebe Gottes von selbst, ist auch in den angeführten, mit der Möglichkeit des Abfalles zugleich die Möglichkeit der Wiederannahme bezeugenden, so wie in anderen Schriftstellen ausdrücklich gesagt, und durch das Beispiel eines David, Manasse und Petrus besiegelt. Der, welcher geboten hat, dem sündigenden Bruder siebenzigmal siebenmal zu vergeben Math. 18, 22, wird diesem Gebote nicht selber untreu werden. Ausgeschlossen ist die Erneuerung zur Buße nur durch den qualificirten Abfall, welcher als Sünde wider den heiligen Geist selber die Vollendung des Verstockungsprocesses in sich schließt, und darum mit der Möglichkeit der Buße auch die Möglichkeit der Vergebung ausschließt, vgl. Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff. und außer den älteren Auslegern auch Lünemann und Delitzsch z. St.

Wie nun die Schriftlehre von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade dem Synergismus, so ist die Schriftlehre von der Allgemeinheit der Liebe Gottes des Vaters, des Versöhnopfers Gottes des Sohnes und der wirksamen

Berufung Gottes des heiligen Geistes durch das Wort des Evangeliums, so wie von der strafbaren Selbstverschuldung des Unglaubens dem absoluten Prädestinatianismus entgegen gesetzt. Darum wird auch die stets als sedes propria für die Lehre vom decretum absolutum betrachtete Stelle Röm. IX (vgl. die Auslegung in meinem Commentare zum Römerbriefe) nur nach Analogie der entwickelten universalistischen Gesammtanschauung der Schrift interpretirt werden dürfen. Es ist bei der Auffassung dieser Stelle ihre polemische Tendenz im Auge zu behalten. Gegenüber dem Rechtsanspruche, welchen die Juden vermöge ihrer leiblichen Abstammung von Abraham, ihrer Beschneidung und ihrer Gesetzeswerke auf die göttliche Gnade und Erwählung gründeten, hebt der Apostel zur Beugung des Hochmuthes die völlige Rechtlosigkeit des Menschen, die Alleinberechtigung Gottes und seine unbedingte Freiheit in Verleihung des Heiles und Verhängung des Unheiles mit schneidender und rücksichtsloser Schärfe und in unbeugsamer Consequenz hervor. „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will," v. 18., das ist das Resultat, auf welches die Entwickelung hinausläuft. Doch sobald der Mensch in Demuth Gotte dieses absolute Recht der Selbstbestimmung eingeräumt hat, löset sich auch das Geheimniß; wie denn der Apostel schon am Schlusse des neunten Kapitels und dann besonders im zehnten und elften Kapitel diese Lösung gibt, indem er das Gesetz der göttlichen Selbstbestimmung enthüllt. Gott will nicht, wie der Mensch will, sondern der Mensch soll wollen, wie Gott will. Dieser freie, durch des Menschen Willen ungebundene

Wille Gottes ist aber an sich keine regellose Willkür, sondern der an die immanenten Bestimmungen des göttlichen Wesens gebundene, nach den Normen der göttlichen Liebe, Gerechtigkeit und Weisheit verfahrende Gotteswille. Gott will sich nämlich aller erbarmen, die auch ihrerseits nur sein Erbarmen, nicht ihr eigenes Recht wollen, und darum sein Erbarmen in bußfertigem Glauben annehmen; und will nur diejenigen verstocken, welche sich in Selbstgerechtigkeit auf ihr eigenes Recht stellend im Unglauben sein Erbarmen verschmähen. Der Apostel würde in der That nicht nur im Zwiespalte stehen mit der gesammten Schriftlehre und seinen eigenen sonstigen universalistischen Aeußerungen, sondern er würde sich auch K. 9 bis K. 11 des Römerbriefes in einem Athemzuge selbst widersprechen (was freilich der Rationalismus für möglich hält, vgl. z. B. Fritzsche im Commentare), wenn er zuerst prädestinatianisch und gleich darauf universalistisch lehrte.

Dennoch kennt die Schrift trotz ihres Universalismus einen göttlichen, auf die Einzelnen sich beziehenden, freien Rathschluß der Erwählung. Jede Erwählung entnimmt ihren Bestimmungsgrund entweder aus der Trefflichkeit des Erwählten, oder ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit, ja trotz seiner Untauglichkeit in freiem Belieben rein aus sich selbst. Im ersteren Sinne erwählt die Menge den Stephanus, einen Mann voll Glaubens und heiligen Geistes, zum Diaconus Apostelgesch. 6, 5., erwählen die Apostel und Aeltesten sammt der ganzen Gemeinde zu Jerusalem angesehene Männer aus ihrer Mitte, um sie nach Antiochien zu senden Apostelgesch. 15, 22. 25., werden die guten

Engel als auserwählte Engel 1 Tim. 5, 21, ja Christus selbst als der Auserwählte Gottes, als ein auserwählter, köstlicher Eckstein Luc. 23, 35. 1 Petr. 2, 6 bezeichnet. Dahingegen ist unsere Auswahl zum Heile in keiner Weise in unseren voraufgehenden Verdiensten oder unserer gottwohlgefälligen Beschaffenheit, sondern lediglich in der freien Gnade Gottes begründet. Nicht ihr habt mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet, spricht der Herr zu seinen Jüngern Joh. 15, 16, und das Thörichte, Schwache, Geringe, Verachtete, Nichtige hat Gott erwählet, damit sich kein Fleisch vor ihm rühme nach 1 Cor. 1, 28 f. Es ist eine Wahl der Gnaden, nicht aus Verdienst der Werke Röm. 11, 5 f., denn es liegt ja nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen Röm. 9, 16. So gibt es also eine ἐκλογή, electio ad vitam, welche nur im freien, gnädigen Belieben Gottes ruht, und dennoch nicht absolut prädestinatianisch zu denken ist, weil ihr keine electio ad mortem entspricht. Die Schrift kennt keine der ἐκλογὴ χάριτος entsprechende ἐκλογὴ ὀργῆς, weil der Grund der göttlichen χάρις nur in Gott, der Grund der göttlichen ὀργή aber nur im Menschen ruht. Die ἐκλογή ist ein in der Zeit sich vollziehender (weshalb auch 2 Petr. 1, 10 von einer Befestigung derselben die Rede sein kann) ewiger Rathschluß Gottes (vgl. Eph. 1, 4: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ sc. τῷ Χρ. πρὸ καταβολῆς κόσμου), der in dem ewigen freien Vorsatz Gottes (der πρόθεσις τῶν αἰώνων Eph. 3, 11) ruht: denn wir sind in Christo zum Erbtheil gelangt, dazu vorherbestimmt nach dem Beschlusse deß, der Alles wirket nach dem Rathe seines Willens Eph. 1, 11.

vgl. Röm. 9, 11 (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις μένῃ, was auch umgekehrt hätte heißen können: ἵνα ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογὴ μένῃ), 2 Theſſ. 2, 13. 2 Tim. 1, 9. Auch Röm. 8, 28 ſind οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί nicht weſentlich verſchieden von οἱ κατὰ πρόθεσιν ἐκλεκτοί, weil unter κλῆσις hier die wirkſam gewordene Berufung gemeint iſt, in der eben die Erwählung ſich vollzieht und bekundet. Somit beſtätigt die Schrift auch diejenige Darſtellungsform, welche wir in unſerer dogmatiſchen Entwickelung als den erſten Lehrtropus bezeichnet haben, was die einfache Conſequenz davon iſt, daß ſie nicht nur den Univerſalismus, ſondern auch die Alleinwirkſamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung lehrt. Die Schrift beſtätiget aber auch den von uns ſo genannten zweiten Lehrtropus. Denn ſie lehrt nicht nur eine πρόθεσις κατ' ἐκλογήν Röm. 9, 11 oder einen προορισμὸς κατὰ πρόθεσιν Eph. 1, 11, ſondern auch einen προορισμὸς κατὰ πρόγνωσιν, eine göttliche Vorherbeſtimmung auf Grund der göttlichen Vorausſicht. Dieſelben, welche Röm. 8, 28 die nach dem göttlichen Vorſatze Berufenen oder Erwählten genannt werden, werden im gleich folgenden Verſe als die nach dem göttlichen Vorherſehen Vorherbeſtimmten bezeichnet (οὓς προέγνω καὶ προώρισεν Röm. 8, 29). Wollte man προγινώσκειν hier durch Vorherverſehen, ſtatt durch Vorherſehen überſetzen, ſo entſtände eigentlich ein tautologiſcher Gedanke, und auch abgeſehen davon heißt eben προγινώσκειν nicht Vorherverſehen, ſondern nur Vorherſehen. Dieſe Bedeutung iſt etymologiſch und uſuell allein begründet. Daß ſie Apoſtelgeſch. 26, 5 (προγινώσκοντές με ἄνωθεν) und 2 Petr. 3, 17 (προγινώσ-

κοντες φυλάσσεσθε) statt findet, ist unbestreitbar. Auch Apostelgesch. 2, 23 wird die ὡρισμένη βουλή ausdrücklich von der πρόγνωσις τοῦ θεοῦ unterschieden. Wäre beides identisch, so hätten wir auch hier eine nichtssagende tautologische Häufung. Daß aber an dieser Stelle die Kreuzigung des Herrn nicht bloß auf die göttliche Vorherbestimmung, sondern auch auf die göttliche Vorhersehung bezogen wird, hat darin seinen Grund, daß die Vorherbestimmung möglicher Weise von zeitlichen Bedingungen abhängig, also ungewiß sein könnte, dahingegen das von Ewigkeit Vorhergesehene auch sicher so in der Zeit erfolgt, wie es vorhergesehen worden, weil wenn es anders erfolgte, es auch anders vorhergesehen worden wäre. Dies ist auch der Grund, weshalb es Röm. 11, 2 vom Volke Gottes heißt τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω, und 1 Petr. 1, 20 Christus selber προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου genannt wird. Es hätte allerdings statt von der πρόγνωσις auch von dem προορισμός des Volkes Gottes und Christi die Rede sein können. Daraus folgt aber nicht, daß πρόγνωσις im Sinne von προορισμός zu fassen sei, sondern selbst zugegeben, daß hier das Vorhersehen auf dem Vorherbestimmen ruht, ist doch vom Vorhersehen und nicht vom Vorherbestimmen die Rede, weil eben das ewige Vorhersehen des zeitlichen Erfolges die Unveränderlichkeit und Gewißheit der göttlichen Vorherbestimmung bekundet. Wo nun aber wie Röm. 8, 29 das προγινώσκειν und προορίζειν ausdrücklich unterschieden, und das προορίζειν eben so auf das προγινώσκειν gegründet wird, wie nachher v. 30 das καλεῖν auf das προορίζειν, das δικαιοῦν auf das καλεῖν und das δοξάζειν auf

das δικαιοῦν: da ist eben der Satz, daß die Vorherbestimmung zur Ebenbildlichkeit des Sohnes Gottes v. 29 oder zur Herrlichkeit v. 30 auf der Vorhersehung des in der Gottesliebe sich wirksam erweisenden Glaubens v. 28 beruht, als schriftgemäß erwiesen. Damit ist nun zugleich über den Sinn des ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός 1 Petr. 1, 1. 2. entschieden.*) Betrachten wir demnach

*) Ueber die Bedeutung des προγινώσκειν vgl. auch Hahn, Die Theologie des N. T. I. S. 163. 166. und Meyer zu Röm. 8, 29. Letzterer bemerkt: „Daß προγινώσκειν im Classischen jemals etwas Anderes als das Vorherwissen bedeute, ist ebenfalls durchaus nicht nachzuweisen. — Kypke beruft sich auf die Stellen, wo γινώσκ. von dem richterlichen Erkenntniß gebraucht wird; aber von einer richterlichen Prädestination ist ja hier keine Rede, und das Compos. προγινώσκ. kommt auch nicht so vor.“ In Hinsicht auf das γινώσκειν im Sinne des richterlichen Erkennens heißt es aber in meinem Commentare z. St.: „Allerdings heißt γινώσκειν auch decernere, aber zunächst nur sensu forensi. Auch wir reden in diesem Sinne von einem richterlichen Erkenntnisse. Doch behält das Wort dabei im Grunde seine eigentliche Bedeutung, insofern das richterliche Urtheil oder Decret wesentlich die Erkenntniß des Thatbestandes selber ist, oder doch unmittelbar aus derselben resultirt. Vgl. das lateinische rem cognoscere. Hieraus folgt aber schon von selbst, daß nicht füglich gesagt werden kann γινώσκειν τινά im Sinne von: „„über Jemand einen Beschluß fassen.““ Auch kommt diese Redeformel anerkannter Maßen nicht vor. Eben so wenig ist προγινώσκειν, also noch weniger προγινώσκειν τινά in der Bedeutung von ante decernere im klassischen Sprachgebrauche nachweisbar.“ Auch Weiß, Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus, Jahrb. für Deutsche

den das Gnadenheil in Christo annehmenden Glauben selber als göttliche Gnadenwirkung, so sehen wir von jeglicher in uns vorhandenen Bedingung unserer Erwählung ab, und bezeichnen dann nach der Schrift unsere ἐκλογή als lediglich ruhend in der freien göttlichen πρόθεσις; betrachten wir hingegen unseren gottgewirkten Glauben im Gegensatze zu der uns frei stehenden Möglichkeit der Glaubensverweigerung, so ruht nach der Schrift unser προορισμός auf der göttlichen πρόγνωσις. Wenn nun endlich der Herr im Evangelium sagt: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet Matth. 20, 16. 22, 14: so kann auch hier nicht die Meinung sein, daß der allgemeine Ruf des Wortes nach der geheimen voluntas beneplaciti Dei oder ex decreto absoluto sich nur an den Erwählten wirksam erweise, da ja grade die den Ruf nicht Annehmenden wegen ihrer Widerspänstigkeit beschuldigt und gestraft werden; sondern Diejenigen erweisen sich eben als die Erwählten, welche den Gnadenruf im Glauben annehmen, woraus sich dann

---

Theol. 1857 I. S. 54 ff. erkennt an, daß προγινώσκειν nicht Vorherersehen, sondern Vorhererkennen bedeutet. Mit Unrecht aber, wie unsere dogmatische Exposition gezeigt hat, behauptet er, daß wenn der vorhererkannte Glaube zugleich ein gottgewirkter Glaube sei, wir auch durch die praedestinatio ex praevisa fide zu dem absolutum decretum zurückgeführt würden. Nach ihm soll die göttliche Erwählung auf dem Vorhererkennen der Erlösungs-Fähigkeit und Empfänglichkeit ruhen. Was er aber S. 88 ff. zur Begründung dieser Anschauungsweise aus den Schriften des Apostel Paulus beibringt, kann nicht als ausreichend betrachtet werden.

allerdings mittelbar das Bedingtsein auch der ἐκλογή als ewigen Actes durch die πρόγνωσις der in der Zeit erfolgenden Glaubensannahme ableiten läßt.*) Somit finden alle Hauptmomente unserer dogmatischen Entwickelung ihre Bewährung an der Schrift.**)

*) Sachlich zusammenfallend mit dem Begriff der ἐκλογή ist das Bild vom Einschreiben der Namen in das Buch des Lebens (סֵפֶר חַיִּים Ps. 69, 29. βίβλος τῆς ζωῆς Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 21, 27). Es ist damit die freie, gnädige, die Voraussicht des Glaubens einschließende, ewige Erwählung Gottes bezeichnet. Zugleich ist damit die Einzelwahl bestimmter Personen bekundet. Die unter den Alten ventilirte Frage, ob es ein Tilgen aus dem Buche des Lebens gebe oder nicht (vgl. Joh. Gerhard loc. th. Tom. IV. p. 157 nebst der Anmerk. von Cotta), enthält keine dogmatische, sondern nur eine exegetische Differenz. Es handelt sich darum, ob nicht bloß nach kirchlichem, sondern auch nach biblischem Sprachgebrauche, βίβλος ζωῆς, wie ἐκλογή, nur im engeren, oder auch im weiteren Sinne vorkömmt. Behauptet man ersteres, so muß man Stellen wie Phil. 4, 3 gegenüber sagen, daß hier das vorläufige Eingetragensein bestimmter Einzelner in das Buch des Lebens insofern als ein definitives bezeichnet werde, als dabei die Hoffnung auf die der göttlichen Treue entsprechende menschliche Beharrlichkeit festgehalten ist.

**) Vgl. auch Hebart, Die biblische Lehre von der Prädestination, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift 1858. Heft II. S. 209 ff. und dazu den Nachtrag 1861. Heft II. S. 248 ff.

Zweites Kapitel.

Die Person des Wiederherstellers oder die Lehre vom Gottmenschen.

Wir treten nunmehr in das innerste Heiligthum unseres Christenglaubens selbst hinein. Nachdem wir den Gegensatz zwischen Gott und der Menschheit erkannt haben, haben wir jetzt die Aufhebung und Vereinigung dieses Gegensatzes durch den Gottmenschen zu betrachten, eine Vereinigung, welche nicht als eine unmittelbar vorhandene, an sich seiende, sondern als eine durch frei persönliche, göttliche Liebesthat gesetzte und gewordene Einheit zu denken ist. Der Gottmensch greift eben als solcher weit hinaus über Alles, was uns in der Sphäre des Universums bekannt ist; er ist als Gottmensch einzig in seiner Art, das Wunder schlechthin, welches sich nicht nach den Gesetzen der natürlichen Erscheinungswelt bemessen läßt. Diese neue, über die Schöpfungsthat hinausgreifende Wunderthat der Menschwerdung Gottes wird deshalb auch über unser natürliches Erkennen und Begreifen hinaus liegen. Wir werden uns daher der Betrachtung dieses nächst dem Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit größten Mysteriums mit geweihtem Herzen zu nahen haben, denn es kann nur im

Glauben verstanden werden. Das sursum corda und das *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* greift hier recht eigentlich Platz.

Bildet die Idee der Wiederherstellung unserer Gottesgemeinschaft durch den Versöhnungstod des Gottmenschen das Centrum unseres Heilsglaubens, aus dem wir alle einzelne Glaubensartikel abzuleiten suchen: so scheint eben sowohl die Idee des Gottmenschen, als die Idee der durch seinen Tod vollbrachten Versöhnung unmittelbarer Inhalt und Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens, wie der christlichen Glaubenslehre zu sein. Andrerseits ist in der Idee des Versöhnungstodes des Gottmenschen die allgemeinere Idee der vollgültigen Sühne enthalten, und wir können demnach von dieser letzteren Idee als dem eigentlichen centralen Heilsfundamente ausgehend aus ihr die Idee des Gottmenschen selber entwickeln.

Aus dem Begriffe der vollgültigen Sühne folgt nun zunächst, daß wir den Versöhner nicht denken dürfen nur unter der Form und Gestalt der reinen Gottheit, sondern daß wir auch die Menschheit des Versöhners zur vollen Anerkennung zu bringen haben. Denken wir ihn uns bloß als Gott, etwa wie in den alttestamentlichen Theophanieen nur in vorübergehender menschlicher Erscheinungsform auftretend, nicht aber mit der Menschheit wahrhaftig und bleibend geeint, so würde er uns nicht Versöhner sein können: denn wir wissen, daß die von der Menschheit contrahirte Sündenschuld auch von der Menschheit selber getragen und abgetragen werden mußte. Sollte er also Versöhner sein durch sein stellvertretendes Leiden, so mußte er Mensch sein. Wie die Gläubigen des A. B., wenn der Herr ihnen er-

schien, dachten sterben zu müssen vor der Nähe und dem Anschauen des heiligen nud majestätischen Gottes: so wäre Christus nicht Sühner, sondern Rächer unserer Schuld, nicht Lebens- sondern Todbringer, wenn er nur als Gott erschienen wäre. Und wie nicht Versöhner, so könnte er auch nicht Erlöser der Menschheit sein. Denn Erlöser ist er nur, insofern in seiner Person die menschliche Natur von der Sünde gereiniget und mit neuen Kräften des göttlichen Lebens erfüllt ist, welche nun reinigend und heiligend von ihm dem Haupte, dem zweiten Adam, auf die alte adamitische Menschheit überströmen und sie zu seinem Leibe umbilden. Wir haben ihn also als wahrhaftigen und wirklichen, damit aber zugleich als ganzen und vollständigen Menschen zu denken. Denn es würde nicht ausreichen, wollten wir ihm nur die menschliche Leiblichkeit zuschreiben, an die Stelle des menschlichen Geistes aber die ewige Gottheit selber setzen, weil der Tod, den wir durch unsere Sünde verdient haben, wie die Sünde selber, nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistige Seite hat, und eben deshalb vom Versöhner nach beiden Seiten erduldet werden mußte. Und wiederum auch als Erlöser hatte er ja nicht nur unseren Leib, sondern vornehmlich auch unsere Seele zunächst in seiner eigenen Person zu heiligen, und dann durch sich in uns zu läutern und zu heilen.

Andrerseits kann der Versöhner nicht bloßer Mensch, sondern er muß auch wahrhaftiger Gott sein. Denn als bloßer Mensch wäre er zunächst zur Erfüllung des göttlichen Willens für sich selbst verpflichtet, könnte also wenigstens nicht in seinem heiligen Gehorsam unser Stellver-

treter sein. Und wenn er auch als heiliger und sündloser Mensch nicht den Tod für sich zu erdulden brauchte, und also in dieser Hinsicht Versöhner sein könnte: so vermöchte er doch als Einzelner höchstens nur für einen seiner Brüder einzutreten, und nicht einmal dies, weil die unendliche Schuld der Sünde auch nur eines Einzelnen nimmermehr durch den wenn auch unschuldigen Tod eines bloßen Menschen gesühnt werden kann. Denn menschliches Leiden hat immer nur endlichen, niemals unendlichen Werth. Wie aber als unser Versöhner, so mußte er auch als unser Erlöser nicht nur Mensch, sondern zugleich Gott sein. Denn nur als solcher konnte er uns mit Gott in Gemeinschaft setzen, und die Kräfte des göttlichen Lebens seiner eigenen Menschheit einsenken, damit sie heiligend und erneuernd auf uns überströmten. Mußte er also Mensch sein und mußte er zugleich Gott sein, so mußte er Gottmensch sein. Nur als Mensch vermochte er überhaupt die Sühne darzubringen, und nur als Gott die vollgültige Sühne zu leisten, und nur als Gottmensch Gott und die Menschheit wahrhaftig und wirklich wieder zu einen.

Forschen wir nun näher nach der eigenthümlichen Verbindung von Gottheit und Menschheit in ihm, dem Versöhner und Erlöser. Die höchste Form der Verbindung, welche durch die Schöpfung angelegt und uns von dorther bekannt ist, ist die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die nicht bloß in der Gemeinsamkeit des Erkennens und Wollens, sondern in einer viel tieferen und innigeren, in der realen Lebens-Gemeinschaft besteht. Immer aber sind in dieser mystischen Union, auch wenn wir sie vollkommen

denken, Gott und Mensch zwei von einander verschiedene Persönlichkeiten, welche zwar einen engen Bund der Liebe und Gemeinschaft mit einander eingegangen sind, aber doch als gesondertes Ich und Du einander bleibend gegenüber stehen. So würden wir nur die vollkommene Verwirklichung der göttlichen Menschheitsidee gewinnen, und hätten in dem also vorgestellten Christus doch nur den bloßen Menschen, in welchem Gott gewohnt hätte als in seinem Tempel, was uns zu einem Panchristismus führte, nach dem alle Vollendeten Christo zuletzt unbedingt würden gleich geworden sein. Als solcher könnte er nur vollkommenes Vorbild und heiliger Vorgänger der Menschheit sein, aber nicht Versöhner, Mittler und Erlöser, nicht selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben. Die Verbindung von Gottheit und Menschheit in ihm muß also eine viel engere und eigenthümlichere sein, als jede uns sonst bekannte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch; es muß eine einzigartige und darum unbegreifliche Verbindung sein, die weit hinausgreift über jede durch das Schöpfungsgesetz gegebene analoge Erscheinung, nicht eine bloße Gemeinschaft, sondern eine Einheit zwischen Gott und Mensch, kraft welcher wir ihn nicht als Menschen denken können, ohne ihn zugleich als Gott zu denken und umgekehrt, wenn wir ihn ganz und vollständig haben und denken wollen. Er als der Versöhner darf uns nicht ein doppeltes, sondern nur ein einiges gottmenschliches Ich sein. Er ist nicht nur ein Mensch Gottes (ἄνθρωπος θεοῦ), was wir alle werden sollen, sondern er ist der Gottmensch (θεάνθρωπος).

Wir werden nun nicht in Gefahr stehen, diese innige

Einheit von Gottheit und Menschheit im Gottmenschen in pantheistischer Weise als an sich seiende Einheit, als natürliche Identität des Unendlichen und Endlichen zu denken, da die freie Persönlichkeit Gottes und seine Verschiedenheit von der Welt zu den von uns schon näher entwickelten Grundvoraussetzungen der christlichen Lehre vom Gottmenschen gehört. Die Einheit Gottes und der Menschheit in dem Gottmenschen darf nicht als eine von Seiten Gottes bewußtlos und nothwendig vollzogene und fortwährend sich vollziehende Einheit, sondern muß als Resultat einer bewußten und freien persönlichen Einigung Gottes mit der Menschheit gedacht werden. Näher könnte uns die Gefahr liegen, um eine volle und wahrhaftige Einheit zu gewinnen, die eine Seite an die andere sich frei dahingeben, also entweder die Gottheit in die Menschheit untergehen zu lassen, so daß uns, was etwa im Begriff der Menschwerdung liegen könnte, nur ein in den Menschen verwandelter Gott übrig bliebe, oder umgekehrt die Menschheit in die Gottheit aufgehen zu lassen, so daß wir einen in Gott verwandelten Menschen erhielten. Doch im ersten Falle hätte der Gottmensch aufgehört, Gott zu sein, im zweiten Falle hätte er aufgehört, Mensch zu sein. Da er aber, wie wir erkannt haben, um Versöhner zu sein, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch sein muß, so werden wir die Einheit von Gottheit und Menschheit in ihm nicht als Aufhebung und Vernichtigung des Unterschiedes denken dürfen. Vielmehr muß trotz der über die bloße Gemeinschaft hinausgreifenden Einheit der Unterschied bestehen bleiben. Es muß eben so-

wohl der reale Unterschied in der Einheit, als die reale Einheit im Unterschiede anerkannt werden.

Der Mensch nun, wie er gewöhnlich auftritt als einzelnes Exemplar der Gattung, bildet eine selbstständige, in sich abgeschlossene Persönlichkeit, in welcher zwei Principe, das geistige und das leibliche, zur fertigen, in sich ruhenden Selbstheit, die sich von anderen gleichartigen, auf sich selber stehenden Selbstheiten unterscheidet, geeint sind. Nicht in derselben Weise aber, wie es bei jedem anderen Menschen der Fall ist, werden wir die menschliche Seite Christi des Gottmenschen für sich zur Selbstheit abgeschlossen zu denken haben: denn diese Selbstheit ist so spröde, daß sie niemals zur wahrhaftigen Einheit mit der Gottheit zusammengeht. Wir würden dann immer nur eine mystische Einwohnung des göttlichen in dem menschlichen Selbst, eine Gemeinschaft der Liebe zwischen Gott und Mensch, aber keine gottmenschliche Einheit gewinnen. Die Menschheit des Gottmenschen ist nicht als eine persönlich in sich abgeschlossene zu denken; vielmehr wie in dem Menschen Geist und Leib, so ist in dem Gottmenschen Gottheit und Menschheit zu der einen einheitlichen Selbstheit zusammengefaßt. Die Einheit von Gott und Mensch ist als die eine aus Gott und Mensch bestehende Ichheit oder Selbstheit d. i. als persönliche Einheit zu bestimmen. Und da nun der Sohn Gottes schon vor seiner Menschwerdung als göttliches Selbst subsistirt, so werden wir seine Menschwerdung als Aufnahme der Menschheit in seine göttliche Persönlichkeit, und seine Gottmenschheit als Aufgenommensein der Menschheit in die Einheit seiner unendlichen, ewigen, göttlichen Persönlichkeit,

deren eben die Menschheit theilhaftig geworden ist, zu denken haben.

Gehen wir nun von der modernen Begriffsbestimmung der Persönlichkeit aus, wonach dieselbe im Selbstbewußtsein und in der Selbstbestimmung besteht, so würde folgen, daß wenn wir im Gottmenschen nur die eine Persönlichkeit anerkennen, wir in ihm auch nur eine Form des Selbstbewußtseins und nur eine Form der Selbstbestimmung annehmen dürfen, und zwar selbstverständlich dann nur die göttliche, weil ja der Sohn Gottes schon ursprünglich eine in sich vollendete, selbstbewußte und sich selbst bestimmende, ewige und unwandelbare Persönlichkeit ist. Dadurch würden wir aber in Widerspruch gerathen mit der von uns selbst entwickelten Idee des Gottmenschen. Denn soll anders Ernst gemacht werden mit dem Satze von der Wahrheit und Vollständigkeit seiner Menschheit, nicht nur nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite hin, so werden wir ihm, da Bewußtsein und Freiheit constitutive Momente der geistigen Menschennatur bilden, nicht nur ein göttliches, sondern auch ein menschliches Bewußtsein und Willensvermögen zuzuschreiben haben. Trotz seiner Einpersönlichkeit haben wir ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung in ihm zu setzen. Wir gehen also hier so wenig als in der Trinitätslehre von der modernen Begriffsbestimmung der Persönlichkeit aus, welche es nur mit der Erscheinung, nicht mit dem innersten Kern und Wesen der Persönlichkeit zu thun hat. Letzteres besteht eben in der in sich abgeschlossenen Selbstheit oder Ichheit selber, welche in Selbstbewußtsein und Selbstbestim-

mung nur erscheint. Darin ist die Möglichkeit gegeben, nur ein gottmenschliches Selbst und doch ein doppeltes, ein göttliches und ein menschliches Sichselbstwissen und Sichselbstbestimmen in dem Gottmenschen anzuerkennen.

Betrachten wir dieses Verhältniß noch näher. Das eine und selbige gottmenschliche Selbst ist Inhalt sowohl seines menschlichen, als seines göttlichen Bewußtseins. Darum weiß er sich mit seinem menschlichen Bewußtsein als den Menschen, welcher Gott ist, oder sein menschliches Selbstbewußtsein ist menschliches Bewußtsein um sein gottmenschliches Selbst, seine einheitliche gottmenschliche Persönlichkeit. Eben so weiß er sich aber auch mit seinem göttlichen Bewußtsein als den Gott, welcher Mensch ist, oder sein göttliches Selbstbewußtsein ist göttliches Bewußtsein um sein gottmenschliches Selbst, seine einheitliche gottmenschliche Persönlichkeit. Sein göttliches, wie sein menschliches Bewußtsein haben also das eine und selbige Object; er hat eben so ein göttliches, wie ein menschliches Bewußtsein um die eine gottmenschliche Person, die er selbst ist. Insofern nun die höhere und die niedere Bewußtseinsform denselben Inhalt hat, nämlich eben sein gottmenschliches Selbst, findet auch die innigste Zusammenstimmung und harmonische Einigung beider statt, welche wir als das eine gottmenschliche Bewußtsein um die eine gottmenschliche Person bezeichnen können, wobei nur immer dasjenige Princip, aus welchem das göttliche, und dasjenige, aus welchem das menschliche Bewußtseinsmoment stammt, zu unterscheiden bleibt. — Aehnlich verhält es sich nun auch mit der göttlichen und menschlichen Selbstbestimmung des Gottmenschen. Das Ob-

ject derselben ist seine gottmenschliche Aufgabe, die Menschheit zum Heile zu führen, für deren Verwirklichung er sich eben sowohl in seinem göttlichen, wie in seinem menschlichen Wollen fortwährend bestimmt. Die harmonische Einigung beider ergibt die aus der einen gottmenschlichen Selbstbestimmung hervorgehende Eine gottmenschliche Wirkung, bei welcher allerdings die Priorität immer dem göttlichen Wollen zuzuschreiben sein wird, das von dem menschlichen Wollen aufgenommen und bejaht wird, in analoger Weise, wie eine in der menschlichen Seele entsprungene Empfindung und Bewegung auch auf den Leib sich fortpflanzt, wobei kein temporelles, sondern nur ein causales Prius und Posterius statt findet.

Wir haben bisher den Gottmenschen nur in seinem Ansichsein betrachtet und in seiner bewußten und willensmäßigen Beziehung auf sich selbst und die ihm gestellte Aufgabe. Wir müssen ihn aber auch betrachten in seiner Beziehung zum Universum. Die Hauptbeziehung Gottes zum Universum drückt sich aus in den Eigenschaften der göttlichen Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit. In welchem Verhältnisse steht nun im Gottmenschen die Menschheit zu diesen göttlichen Eigenschaften? Es scheint, daß wenn wir die Menschheit des Gottmenschen beschränkt denken nach Gegenwart, Macht und Wissen, dann die gottmenschliche Einheit auseinander klaffen und wir doch wieder zurückgeführt würden auf eine bloße Einwohnung des allgegenwärtigen, allmächtigen und allwissenden Gottes in dem nur an einem bestimmten Orte gegenwärtigen, nur einiges wissenden und vermögenden Menschen. Die Einheit würde

so aufhören, eine persönliche zu sein, und drohte zu einer bloß mystischen Einheit zwischen Gott und dem Menschen herabzusinken. Aus der Idee der persönlichen Einheit Gottes und der Menschheit folgt in der That die Idee der Entschränkung der Menschheit des Gottmenschen, der Erhöhung derselben über das gewöhnliche und natürliche Maß, welches sie in uns erreicht: und wir werden demnach den Gottmenschen, wenn wir ihn nicht als Doppelperson denken wollen, auch seiner Menschheit nach als allgegenwärtig, allmächtig und allwissend denken müssen. Auch ist dies nicht bloß dogmatische Consequenz aus der Idee des Gottmenschen, sondern wurzelt zugleich unmittelbar in unserem Christenglauben, in welchem wir unsere Kniee beugen vor dem Menschen Jesus, der zugleich Gott ist, und vertrauen, daß er mit seiner allmächtigen Gegenwart uns nahe ist, und mit seinem allwissenden Auge unsere Bedürfnisse kennt, die er als unser zur Rechten Gottes erhöheter Bruder eben sowohl zu fühlen, als zu stillen vermag. Es ist aber auch an sich undenkbar, daß wenn Gottheit und Menschheit persönlich geeint sind, keine potenzirende Wirkung von der Gottheit auf die Menschheit ausgehen sollte. Theilt doch selbst in der unorganischen und in der organischen Natur, wo zwei Principien mit einander in Verbindung treten, das höhere dem niederen sich mit, ohne welche Mittheilung die Verbindung selbst als nicht vorhanden gesetzt werden müßte. So erleuchtet das Licht die Luft, daß es eine helle Luft ist, und wir Licht und Luft nicht zu scheiden vermögen; so durchglüht das Feuer das Eisen, und theilt als höheres Princip seine Eigenthümlichkeit dem niederen, irdischen Stoffe

mit, daß es ein feuriges, ein glühendes und leuchtendes Eisen wird. Eben so durchdringt die Seele den Leib, und gestaltet ihn zu einem beseelten und belebten Leibe. Steigen wir noch höher hinauf, so übt in der unio mystica zwischen Gott und den Gläubigen der einwohnende Gottesgeist eine erleuchtende, heiligende, verklärende Wirkung auf die menschliche Natur, eine Mittheilung göttlicher Gaben und Kräfte. Wie viel durchgreifender nun wird die Wirkung des göttlichen Principes sein, wo seine Verbindung mit dem menschlichen nicht aufgeht in der mystischen Gemeinschaft, sondern als persönliche Einheit zu denken ist. Nicht aber verhält die Sache sich auch umgekehrt, daß zur Erhaltung der persönlichen Einheit die Gottheit in gleicher Weise auch die menschlichen Bestimmtheiten in sich aufnehmen müßte, weil überall das höhere Princip nicht das bestimmte, sondern das bestimmende und sich mittheilende ist. Wir reden wohl von einer hellen Luft, einem feurigen Eisen, einem beseelten Leibe, nicht aber von einem luftigen Lichte, einem eisernen Feuer, einer leibernen Seele. Doch ist nicht etwa durch diese Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen im Gottmenschen und durch diese Entschränkung und Erhebung der Menschheit über sich selbst das Wesen der Menschheit selber aufgehoben und zerstört, weshalb auch richtiger von einer Durchgottung, als von einer Vergottung der Menschheit in der Person des Gottmenschen geredet worden ist. Denn es bleibt ja immer der Unterschied bestehen, daß während die göttlichen Eigenthümlichkeiten ursprünglicher, selbstständiger und unmittelbarer Besitz der Gottheit sind, Bestimmtheiten, die mit dem göttlichen Wesen selbst zusammen-

hangen, die Menschheit an denselben nur in ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit theilnimmt, und sie nur als mitgetheilte, verliehene, mittelbare besitzt, und nur so lange als sie in der Einheit mit der Gottheit verbleibt, welche Einheit zwar an sich eine unauflösliche ist, aber doch als aufgehoben gedacht werden kann. Daß übrigens die menschliche Natur zur Aufnahme göttlicher Eigenthümlichkeiten befähigt ist, zeigt schon ihre ursprüngliche Schöpfung nach dem Bilde Gottes, wiewohl die dadurch gesetzte Gottverwandtschaft des Menschen erst eine Vorstufe für dasjenige Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen ist, welches wir im Gottmenschen gefunden haben. Die Grenze, bis zu welcher die menschliche Natur zur Aufnahme der göttlichen befähigt ist, kann aber nur aus der thatsächlichen Menschwerdung Gottes und ihrer nothwendigen Wirkung erkannt werden.

Durch unsere Entwickelung scheint nun ein Widerspruch entstanden zu sein. Der Versöhner muß der Gottmensch sein, und andrerseits kann der Gottmensch nicht der Versöhner sein, weil er als durchgotteter Mensch nicht zu leiden vermag. Wie nun aus der Idee des Gottmenschen die Entschränkung seiner Menschheit folgt, so scheint aus der Idee des Versöhners die Beschränkung seiner Gottheit zu folgen. Diese Beschränkung wäre dann als Selbstbeschränkung zu fassen, welcher die Gottheit bis zur Vollbringung des Versöhnungswerkes sich unterzogen hätte, damit die Menschheit, in ihren natürlichen Schranken belassen, zum Erdulden des Versöhnerleidens befähigt bliebe. Mit der Rückkehr der Gottheit zu ihrer ursprünglichen Unbe-

schränktheit würde dann auch erst die Entschränkung der Menschheit eingetreten sein, so daß wie vorher die Idee des Versöhners, nunmehr erst die Idee des Gottmenschen, des Erlösers, sich vollkommen ausgewirkt hätte. Eine solche Beschränkung der Gottheit wird nun keinenfalls zu setzen sein in Bezug auf das göttliche Wesen selber, so daß wir sie zu denken hätten als eine Umsetzung oder Wandelung der Gottheit in die Menschheit. Nicht nur würde dies gegen die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens streiten, sondern es würde uns auch statt des Gottmenschen der bloße Mensch übrig bleiben, und so der Versöhner, grade indem wir ihn gewinnen wollen, verloren gehen, weil, wie wir schon erkannt haben, nur der Gottmensch, nicht ein bloßer Mensch, der Versöhner sein kann.

Es könnte aber möglicher Weise nicht an eine Beschränkung des göttlichen Wesens an sich, sondern nur an eine Beschränkung derjenigen Beziehungen gedacht werden, in welche das göttliche Wesen sich zum Universum gesetzt hat, so daß uns der Gottmensch erhalten bliebe, weil eben das göttliche Wesen die bleibende Grundlage seines gottmenschlichen Lebens bildete, und zugleich der Versöhner gewonnen würde, weil die Gottheit durch Beschränkung ihrer mundanen Beziehungen, der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, der Menschheit Raum zur natürlichen, menschheitlichen Entwickelung und damit die Fähigkeit belassen hätte, sich den menschlichen Schranken und Leiden zu unterziehen. Dann würde die Gottheit im Gottmenschen sich nicht ihres göttlichen Wesens, sondern nur ihrer göttlichen Doxa, welche sie vor Grundlegung der Welt bis zur Mensch-

werdung hatte, zeitweilig zum Zwecke der Versöhnung entkleidet haben, um in diese Doxa erst nach vollbrachtem Versöhnungswerke wieder einzutreten und auch die angenommene Menschheit derselben theilhaftig zu machen.

In Bezug auf die göttliche Allmacht scheint nun zunächst die Annahme einer Selbstbeschränkung derselben um so unbedenklicher zu sein, als sie ja ursprünglich schon erst mit der Weltschöpfung in Wirksamkeit getreten ist, und auch seitdem hinsichtlich der Beschaffenheit der natürlichen Mittelursachen, wie namentlich hinsichtlich des Bösen in der Welt, sich der übergreifenden oder vernichtenden Wirksamkeit enthält. Indeß da andrerseits das einmal bestehende Universum nur durch die allmächtige und allwirksame Kraft Gottes im Dasein erhalten bleiben kann: so müßte mit dem Zurückziehen der allmächtigen Gotteswirkung auch die Welt in das Nichts zurücksinken, aus dem sie im Anfange geschaffen ward. Sollte hingegen die Welt trotz der Sistirung der göttlichen Weltwirksamkeit ihr Dasein in eigener Kraft erhalten, so würde die Behauptung einer durch sich selbst bestehenden Welt nothwendig zur Leugnung des göttlichen Daseins selber umschlagen. Wir hätten deshalb nur die Wahl zwischen Akosmismus und Atheismus. Trotz der an sich vorhandenen Möglichkeit einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht darf demnach an die in Rede stehende Selbstbeschränkung ihrer Wirksamkeit hinsichtlich der einmal bestehenden Welt schlechthin nicht gedacht werden.

Aehnliches wird nun auch hinsichtlich der Allgegenwart zu sagen sein, obschon dieselbe an sich gleichfalls als eine frei persönlich gesetzte, also auch wieder aufzuhebende Welt-

gegenwart Gottes zu fassen ist. Ist sie aber einmal nicht bloß als operative, sondern als essentielle Gegenwart gesetzt: so wird auch sie nicht ohne Vernichtung des Universums aus demselben sich zurückziehend gedacht werden können, weil eben die Allgegenwart eine allmächtige Allgegenwart und die Allmacht eine allgegenwärtige Allmacht in unauflöslicher Einheit und Wechselseitigkeit ist.

Noch weniger kann von einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit, zu der auch das göttliche Selbstbewußtsein gehört, die Rede sein. Denn der nicht in sich selbst seiner selbst bewußte Gott hört auf, der persönliche Gott zu sein, und sinkt wenn nicht zum Nichts, so doch mindestens zur unpersönlichen absoluten Substanz herab, was eben so von dem um die vorhandene Welt nicht in sich selber wissenden Gott gesagt werden muß. Ueberhaupt aber kann wohl von einer Selbstbeschränkung der Macht und der Gegenwart an sich und nur nicht in der fraglichen Weise, hinsichtlich der einmal bestehenden Welt, die Rede sein; hingegen von einer Selbstbeschränkung des Wissens kann auch nicht an sich die Rede sein. Denn es widerspricht der Natur des Geistes, sein Wissen durch einen Willensact aufzuheben und in Nichtwissen umzusetzen. Wollte man sich dagegen auf den Schlafzustand des Menschen berufen, in welchem das actuelle Wissen in den Potenzstand zurückgesunken sei: so ist auch dies nicht unmittelbare Aufhebung des Wissens durch den Willen, sondern nur Bewältigtsein des Geistes durch den Leib, also Folge der endlichen Beschränktheit und verhältnißmäßigen Ohnmacht des Menschen, welche bei Gott dem immateriellen und absoluten Geiste nicht Platz

greifen kann. Die Selbstbeschränkung der Machtwirksamkeit ist an sich nicht Zeichen der Ohnmacht, vielmehr der ihrer selbst mächtigen Obmacht; die Beschränkung des Wissens könnte aber, weil niemals als freiwillige Selbstbeschränkung, immer nur als unfreiwillige Beschränktheit betrachtet werden, und würde deshalb auf eine Depotenzirung des göttlichen Wesens hinauslaufen.

Sehen wir aber auch von der besonderen Schwierigkeit ab, von der die Idee der Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit gedrückt wird, und fassen wir noch einmal das bei der Selbstbeschränkung der Allwissenheit, der Allgegenwart und der Allmacht gleichmäßig sich erhebende Bedenken in's Auge: so ließe sich darauf erwidern, daß es sich nicht um eine Beschränkung dieser göttlichen Eigenschaften im göttlichen Wesen überhaupt, sondern nur in der Person des Logos oder des Sohnes Gottes handele, weshalb die von uns gestellte Alternative des Akosmismus oder des Atheismus keine schlechthin unausweichliche sei. Doch grade von hier aus thun sich neue Schwierigkeiten gegen die von uns bestrittene Anschauungsweise auf, weil sie uns mit einer Zerstörung der schriftgemäßen und kirchlichen Trinitätslehre bedroht. Wir werden durch dieselbe nämlich zu der Annahme geführt, daß während der Vater in Gemeinschaft mit dem Geiste allmächtig, allgegenwärtig und allwissend die Welt regierte, der Sohn im Stande seiner Selbstentäußerung sich der Theilnahme an dem Weltregimente begeben habe. Nunmehr aber sind die relativen Eigenschaften, nicht weniger als die immanenten, gemeinsame und einheitliche Bestimmungen des einen göttlichen

Wesens, nicht Bestimmungen der verschiedenen göttlichen Personen. Es gibt nur eine göttliche Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, welche sich entweder wirksam manifestirt oder nicht, von der aber nicht beides sich Widersprechende zugleich prädicirt werden kann. Wäre Letzteres der Fall, so würden wir zu der Annahme dreier göttlicher Allmachten, Allgegenwarten und Allwissenheiten gedrängt, womit zugleich im Widerspruche mit dem Symbolum Quicunque drei Allmächtige, drei Allgegenwärtige, drei Allwissende, also der Tritheismus gesetzt wäre. Ist hingegen der Vater, Sohn und Geist nur allmächtig, allgegenwärtig und allwissend durch Theilnahme an der Einen und selbigen göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit: so kann schlechterdings nicht die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit des Vaters und des Geistes sich wirksam erweisen, die des Sohnes aber ruhen. Führt uns die in Rede stehende Anschauungsweise unausweichlich zum Tritheismus, so führt sie zugleich zur Aufhebung der Gottheit des Sohnes, da der Satz bestehen bleibt, daß mit der wirksamen göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit hinsichtlich der vorhandenen Welt zugleich das göttliche Wesen selbst aufgehoben ist. Wir vermöchten der Folgerung, wenn nicht der Vernichtung, doch mindestens der Umsetzung des Logos in eine beschränkte Creatur nicht zu entgehen. Und so gelangten wir denn zu der wunderlichen Combination des Ditheismus und des Arianismus, und müßten zuletzt, eben wegen der Unhaltbarkeit dieser Combination und wegen des nothwendigen Parallelismus zwischen Sohn und Geist, in den reinen Arianismus hineingerathen.

Wie nun das Opfer zu groß ist, das uns bei der Kenose des Logos zugemuthet wird, so wird auch nicht einmal der Zweck, der uns zu dieser Annahme bestimmen könnte, erreicht. Die Selbstbeschränkung des Logos schien nothwendig, damit der Gottmensch der Versöhner sein könne, weil der durchgottete und entschränkte Mensch nicht leidensfähig ist, überdies aber, setzen wir hinzu, der beschränkte und leidende Mensch zusammen mit dem unbeschränkten und allmächtigen Gotte zu einer Auflösung der persönlichen Einheit von Gottheit und Menschheit zu führen, in eine Doppelpersönlichkeit auseinander zu gehen, somit die Idee der Menschwerdung Gottes selber aufzuheben droht. Was nun zunächst den letzten Punkt betrifft, so wird doch die Menschwerdung, wenn sie anders nicht eine Umsetzung und Verwandlung der Gottheit in die Menschheit sein soll, als ein Act des selbstbewußten und allmächtigen Logos zu betrachten sein, durch den er die Menschheit an sich genommen hat. Die Auslöschung seines Bewußtseins und seiner Allwirksamkeit wird also erst in einen dem Momente der Menschwerdung selber nachfolgenden Moment hineinfallen können. Soll demnach die unbeschränkte Gottheit nur mit der unbeschränkten Menschheit persönlich geeint sein können, was doch die Voraussetzung der in Rede stehenden Anschauungsweise ist, so geriethen wir zu der wunderlichen Vorstellung, daß der Gottmensch mit dem Stande der Herrlichkeit begonnen und erst dann zum Stande der Niedrigkeit übergegangen sei. Indeß auch abgesehen hiervon können wir nicht finden, daß bei der Selbstbeschränkung des Logos während des Leidensstandes des Gottmenschen die Personeinheit der

Gottheit und Menschheit besser gewahrt ist, als bei der unverändert bleibenden Unbeschränktheit desselben. Vielmehr da das göttliche Wesen, als absolute Macht und Intelligenz, in ihm erhalten geblieben sein soll, und doch neben der wahrhaftigen, nur in ihren Aeußerungen beschränkten Gottheit die wahrhaftige und vollkommene Menschheit gesetzt wird: so bleibt dennoch Gottheit und Menschheit äußerlich neben einander bestehen; ja dies ist nunmehr erst recht der Fall, weil der unbewußt und unthätig in dem Menschen ruhende Gott gar kein wirkliches und lebendiges Verhältniß zur Menschheit hat, indem er sie nicht mit Freiheit als sein freies Organon gebraucht und so ihre ursprüngliche Aufnahme in seine Gemeinschaft beständig erhält und bejaht. Die Gottheit sinkt hier gleichsam zu einer starren, schweren Masse herab, die fortwährend auf die Menschheit drückt, und grade indem sie sie frei zu lassen und zu erhalten strebt, sie zu erdrücken droht. Ueberdies soll nach dieser Anschauungsweise die Gottheit trotz ihrer Selbstbeschränkung nicht nur als absolute Macht und Intelligenz, sondern auch als absolute Heiligkeit und Liebe erhalten bleiben; und doch wie schwer ist der Gedanke der bewußtlosen und unwirksamen göttlichen Heiligkeit und Liebe zu fassen und festzuhalten. Wollten wir aber, um der beregten Schwierigkeit zu entgehen, die nicht verwandelte, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit erhalten gebliebene Gottheit so in die menschliche Existenzform eingegangen denken, daß das menschliche Wissen und Wollen zum eigenen Wissen und Wollen der Gottheit selber geworden ist, in welches das ursprüngliche göttliche Wissen und Wollen sich umge-

setzt hat: so gewännen wir allerdings eine wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, doch so, daß nunmehr das Göttliche zum unpersönlichen Lebensgrunde der Menschheit geworden und das vollkommene Gottesbewußtsein des Menschen mit dem Sein Gottes in der menschlichen Natur identisch wäre. Wir würden dann bei ganz disparatem Ausgangs- und Zielpunkte in der Construction des Gottmenschen doch in der Mitte zu einem auf pantheistischem Grunde ruhenden (Schleiermacher'schen) Christus als dem absoluten Menschen gelangen, der uns noch dazu zu einer bloß ephemeren Erscheinung zu werden drohte, welche wieder in den absoluten Urgrund untertaucht und verschwindet, aus dem sie ursprünglich emporgetaucht ist. Grade indem wir die wahrhaftige Menschheit gewinnen wollen, würden wir dieselbe erst recht verlieren: denn es bliebe uns keine menschliche Substanz neben der göttlichen übrig, sondern nur die in der Form menschlichen Bewußtseins und Wollens erscheinende göttliche Substanz. Halten wir also in der Lehre von der Selbstbeschränkung des Logos an dem realen Unterschiede göttlicher und menschlicher Substanz fest, so verlieren wir die persönliche Einheit; halten wir aber an der persönlichen Einheit fest, so verlieren wir den realen Unterschied. Dort haben wir Gottheit und Menschheit äußerlich neben einander, hier lediglich die in menschlicher Form erscheinende Gottheit.

Endlich aber ist die Kenose des Logos so weit entfernt, uns die Möglichkeit zu sichern, daß der Gottmensch der Versöhner sei, daß sie vielmehr grade umgekehrt diese Möglichkeit abschneidet. Denn einmal vermochte er die un-

endliche Strafe unserer unendlichen Sündenschuld nur in der unendlichen Kraft seiner Gottheit zu ertragen, welche daher nicht als eine ruhende, unwirksame, sondern als eine seine Menschheit tragende und wirksam unterstützende Kraft zu denken ist. Dann aber kann nur eine gottmenschliche That ein unendliches Verdienst zu Wege bringen; die Dahingabe des Lebens in den Tod hört aber auf, eine gottmenschliche That zu sein und sinkt zu einer rein menschlichen That herab, wenn sie von dem Logos nicht in frei bewußter göttlicher Willensmacht vollzogen ist. Denn eben im Momente ihres Vollzuges selber muß sie ein solcher allmächtiger und selbstbewußter göttlicher Willensact gewesen sein, wenn sie ein gottmenschlicher Act gewesen sein soll, und es reicht dazu keineswegs aus, daß dieser nur mit menschlichem Bewußtsein und Wollen vollzogene Act doch immer der Vollzug eines ursprünglich vom göttlichen freibewußten Wollen des Logos gefaßten Entschlusses ist. Denn zu einer göttlichen That gehört nicht nur der ursprüngliche göttliche Entschluß, sondern auch die göttliche Activität im Vollzugsmomente der That. Verhielt sich aber der Logos in diesem Momente passiv, so bleibt die That eine rein menschliche That, weil eine wenn auch von seiner Menschheit, doch nicht durch ihn selbst in seiner Menschheit vollzogene That. Demnach müssen wir unsrerseits, die Sache nach allen Seiten hin betrachtet, die Annahme einer Selbstbeschränkung des Logos entschieden ablehnen.

Die Beschränkung, welche thatsächlich im Gottmenschen stattgefunden hat, und stattfinden mußte, wenn er leidensfähig und der Versöhner sein sollte, wird also nicht auf

seine Gottheit bezogen werden können, weder nach ihrem Wesen, noch auch nach ihren Eigenschaften. Ist nun dies nicht möglich, so wird sie auf seine Menschheit zu beziehen sein, doch so daß uns dabei der eine ungetheilte Gottmensch bestehen bleibt. Wir haben gesehen, daß kraft der persönlichen Einheit der Gottheit und Menschheit im Gottmenschen die Fülle der Gottheit auch seiner Menschheit eingesenkt ist. In Bezug auf die Menschheit werden wir nun allerdings unterscheiden können zwischen Potenz und Act, und haben demnach anzunehmen, daß die göttlichen Kräfte, welche gegenwärtig in dem erhöheten Menschen sich offenbaren und wirksam erweisen, während des Standes seiner Niedrigkeit, wenn auch in Wirklichkeit ihm mitgetheilt, doch verborgen in ihm geruht haben. Es fand demnach eine Selbstbeschränkung des Gottmenschen hinsichtlich der Wirksamkeit der seiner Menschheit mitgetheilten und bleibend einwohnenden göttlichen Kräfte statt. Die absolute Macht und Intelligenz ruhte als Potenz auch in seiner Menschheit kraft ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit, hatte sich aber noch nicht zur actuellen Allmacht und Allwissenheit entwickelt, wie auch die Möglichkeit der unbeschränkten Weltgegenwart seiner Menschheit kraft ihres Seins in der Gottheit verliehen, aber nicht sogleich zur Wirklichkeit gelangt war, da vielmehr der Gottmensch seiner Menschheit nach zur natürlich menschlichen Raumbeschränktheit sich entäußerte. Auch das gewöhnliche Menschenleben bietet uns in seiner Entwickelung und Beschaffenheit ein entsprechendes Analogon für die in Rede stehende Erscheinung. Jede geistige Kraft des Menschen, obgleich von Anfang an real in ihm vor-

handen, befindet sich doch zunächst im reinen Potenzstande und erst allmählig entwickelt sich der Geist zum actuellen Wissen, Wollen und Vermögen; ja selbst die schon entwickelten Kräfte sinken wieder während des Schlafes in den Potenzstand zurück, aus dem sie ursprünglich aufgetaucht sind, so daß der wissende, wollende und vermögende Mensch, als welcher er sich gleich wieder nach dem Erwachen bekundet, doch während des Schlummers als ein nicht wissender, nicht wollender und unvermögender erscheint. So ruhte auch im Gottmenschen die seiner Menschheit eingesenkte Gottesfülle zunächst nur als Potenz und trat erst nach vollbrachtem Versöhnungswerke mit seiner Auferstehung von den Todten in Actualität, ähnlich wie es auch im Gebiete der Natur latente Kräfte giebt, welche erst auf bestimmte Veranlassung und Sollicitation wirksam in die Erscheinung treten. Zwar leuchtete seine Gottesherrlichkeit auch schon im Stande seiner Niedrigkeit aus seiner Menschheit hervor, in seinen Wunderwerken, in seinem übernatürlichen Wissen und selbst im Verhältniß seiner Leiblichkeit zur Natur. Doch ist damit seine menschheitliche Beschränkung und Entwickelung nicht aufgehoben, und keine absolute Entschränkung seiner Menschheit gesetzt, so wenig als bei dem Kinde das momentane blitzartige Hervorleuchten einer höheren Intelligenz, wie sie nur von dem erwachsenen Manne zu erwarten war, den bleibenden Kindheitsstand selber aufhebt. Ueberdies wenn wir die Aeußerungen der höheren seiner Menschheit eingesenkten Kräfte während des Wandelns des Gottmenschen auf Erden näher betrachten, so finden wir, daß sie noch zu unterscheiden sind von derje-

nigen Actuosität, welche gegenwärtig während seines Seins im Himmel stattfindet. Auch in allen seinen Wunderwirkungen und übernatürlichen Lebensäußerungen tritt nirgends eine eigentliche Allwirksamkeit, eine wirkliche Allgegenwart und Allwissenheit hervor. Er weiß freilich Höheres und Tieferes als die anderen Menschen, aber damit weiß er noch nicht Alles; er wirkt freilich dieses und jenes, was über das natürliche menschliche Vermögen weit hinausgreift, aber das ist noch keine allmächtige und allumfassende Weltwirksamkeit; und noch weniger wird von einer damals schon stattfindenden factischen Allgegenwart geredet werden können. Jenes Durchbrechen der gewöhnlichen Menschheitsschranken ist noch keine absolute Entschränkung, und bringt deshalb kein Schwanken in seine natürlich menschliche Entwickelung und Seinsweise hinein, oder läßt dieselbe gar zu einem bloßen Scheine herabsinken. Aehnliche Erscheinungen finden wir ja auch sonst bei den zu einem außerordentlichen Berufe im Reiche Gottes erwählten Männern, den Propheten und Aposteln, die Vieles schauten und wirkten, was weit über menschliche Einsicht und Kraft hinausgeht, und doch damit nicht selber den menschheitlichen Schranken und Zuständen unbedingt enthoben waren. So war auch die Menschheit Jesu an keinem Punkte ihrer Entwickelung, so lange sie noch einer solchen unterstellt war, wunderbar durchbrochen, und auch nach erreichter männlicher Vollreife tritt er nur als ein Prophet mächtig von Thaten und Worten auf. Freilich bleibt dabei der Unterschied zwischen Christo dem Gottmenschen und den ihm voraufgegangenen Propheten des A. B. bestehen. Denn bei diesen fand nur eine my-

stische, bei ihm hingegen eine persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit statt, weshalb die Propheten ihre Wunder in der fremden, ihnen von Gott verliehenen Kraft, Christus aber die seinen in der eigenen, seiner Menschheit einwohnenden und bei jedem gebotenen Anlasse frei zur Verfügung stehenden Kraft verrichtete.

Bleibt uns nun so durch das unwirksame Ruhen der seiner Menschheit eingesenkten Gottesfülle der Versöhner gewahrt, so scheinen wir wieder den Gottmenschen zu verlieren, indem das Göttliche und Menschliche in ihm auf's Neue auseinander zu klaffen, und an die Stelle der persönlichen die bloß mystische Einheit zu treten droht. Denn wenn der Logos als solcher, selbst während seine angenommene Menschheit schlummert, oder ohnmächtig und nach Gegenwart und Wissen beschränkt am Kreuze hängt, dennoch allwissend, allmächtig und allgegenwärtig die Welt regiert: so scheint doch wieder der Gottmensch in zwei Persönlichkeiten, den allmächtigen Gott und den ohnmächtigen Menschen, unvermeidlich auseinander zu gehen, und höchstens eine innerliche Verbindung, aber keine wahrhaft persönliche Einheit Beider übrig zu bleiben. Es ist dies allerdings der härteste Knoten, welcher durch die Betrachtung des Mysteriums des Gottmenschen, des Versöhners, geschürzt wird. Dennoch haben wir trotz dieser äußersten Spannung der Gegensätze an der auch hier noch erhaltenen, nicht bloß mystischen, sondern wahrhaftigen persönlichen Einheit festzuhalten: so daß nicht ein doppeltes, sondern nur das eine Ich bestehen bleibt, welches nach den beiden entgegengesetzten Seiten seines Wesens hin, der göttlichen und der

menschlichen, in entgegengesetzter Weise sich bethätigt. Auch für diese Erscheinung im Leben des Gottmenschen bietet das gewöhnliche Menschenleben entsprechende Analogieen dar. So finden wir, daß während der menschliche Geist im Gedanken die weitesten Fernen durchmißt und in den entlegensten Höhen und Tiefen des Universums weilt, dennoch der Leib an einen bestimmten Ort der Erde gebunden und vom engen Raume beschränkt bleibt, ohne daß deshalb die persönliche Einheit von Geist und Leib zerrissen wäre. Gehen wir von der Gegenwart zum Wissen über, so finden wir, daß der Mensch im Traume sich im Anschauen einer fremden, selbstgeschaffenen Welt bewegt, während doch das Bewußtsein um die wirklichen Verhältnisse seines Selbst und der realen Welt in ihm schlummert. Und noch höher hinauf steigend sehen wir den Geist des Propheten in der Ekstase mit Gott geeint und in die Anschauung der himmlischen Verhältnisse versenkt, während der Leib im Schlafzustande sich befindet, und das niedere Selbstbewußtsein, so wie auch das Weltbewußtsein unterdrückt sind, ohne daß doch die persönliche Einheit von Geist, Seele und Leib thatsächlich aufgehoben wäre. Was endlich Kraft und Wirksamkeit betrifft, so beharrt öfter der Geist des Menschen, trotz der Leiden und Schmerzen Leibes und der Seele, in seliger Ruhe bei Gott (vgl. Ps. 73 v. 26: Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil!), und entfaltet hier grade seine höchste geistige Machtübung, ohne daß ungeachtet dieser widersprechenden Affectionen und Bethätigungen der

höheren und niederen Seite seines Wesens das persönliche Einheitsband, welches beide umschlingt, durchrissen wäre.

Soll überdies mit der persönlichen Einheit der Gottheit und Menschheit voller Ernst gemacht werden, so wird in keinem Momente der Entwickelung und des Seins des Gottmenschen, eben so wenig wie von einer Trennung der Gottheit von der Menschheit, von einer Trennung der Menschheit von der Gottheit die Rede sein dürfen. Vielmehr wie, trotz der Selbstbeschränkung ihrer Aeußerung, die reale Fülle der Gottheit in der Menschheit auch während des Standes der Niedrigkeit des Gottmenschen ruhte: so wird auch die persönlich mit der Gottheit geeinte Menschheit fortwährend und ununterbrochen in der Gottheit ruhend zu denken sein. Denn die Menschheit ist seit dem Momente der Menschwerdung des Logos bleibend in das Consortium der Trinität aufgenommen. Wie demnach unterschieden werden kann zwischen dem absoluten Insichsein der Gottheit und ihrer Weltgegenwart: so wird auch die angenommene Menschheit während der Beschränkung ihrer Weltgegenwart dennoch mit der Gottheit nach ihrem absoluten Insichsein oder ihrer Ueberweltlichkeit unauflöslich und persönlich geeint geblieben sein. Es scheint freilich, als ob wir so einen doppelten Christus, einen höheren, himmlischen und einen niederen, irdischen statuirten; doch entsteht dieser Schein nur aus der Beschränktheit unseres reflectirenden Denkens, welches beide Seiten nur successive in Betracht ziehen und nicht gleichzeitig in eins zu schauen vermag.

Wir haben nun aus der Idee des Versöhners die

Idee des Gottmenschen abgeleitet, und die Idee des Gottmenschen hat sich uns entwickelt zur Idee der persönlichen Einheit der Gottheit und Menschheit, woraus dann wieder die Idee der Entschränkung der Menschheit kraft ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit, wie der Beschränkung derselben hinsichtlich der Aeußerung der ihr eingesenkten Gottesfülle zum Zwecke des Vollzuges der Versöhnung, oder die Lehre vom Stande der Erniedrigung und der Erhöhung sich ergeben hat. Betrachten wir nunmehr diese beiden Stände noch genauer in ihrer geordneten Aufeinanderfolge und nach ihren Hauptstufen, wie dieselben nicht nur geschichtlich vorliegen, sondern auch aus der Idee des Gottmenschen, des Versöhners, sich von selbst ergeben.

Beginnen wir mit der Empfängniß und der darauf folgenden Geburt: so müssen wir sagen, daß schon mit diesen Momenten der Stand der Erniedrigung seinen Anfang nimmt; nicht aber so, als ob das Factum der Menschwerdung an und für sich identisch wäre mit dem Stande der Erniedrigung. Denn Gottmensch, was er ja nur durch die Menschwerdung geworden ist, bleibt der Sohn Gottes auch im Stande der Erhöhung. Nicht mit der Menschwerdung an sich, welche sogleich als Annahme der entschränkten, verherrlichten Menschheit hätte auftreten können, sondern mit der Menschwerdung in der Form des Empfangen- und Geborenwerdens, des Sichunterstellens unter die Gesetze und Schranken des menschlichen Entstehens und der natürlichen Entwickelung beginnt die Erniedrigung. Andrerseits war die Geburt von der Jungfrau nicht zufällig, sondern nothwendig mit der Menschwerdung des Sohnes

Gottes gegeben. Denn einmal durfte der Sohn Gottes an sich und als unser Versöhner nicht unser sündiges Fleisch und Blut, sondern er mußte die gereinigte und vom Geiste Gottes geheiligte Menschennatur annehmen. Dies konnte aber nicht durch Vermittelung des natürlichen Zeugungsactes eines Elternpaares geschehen, da ein solcher nur ein sündhaftes Product zur Folge haben konnte, wenn Gott nicht, wider die Natur der von ihm selbst gesetzten Freiheit, auf magische und gewaltsame Weise den menschlichen Willen von aller sündhaften Lust im Acte der Zeugung befreien wollte. Doch auch abgesehen hiervon würde das Product elterlicher Zeugung immer eine selbstständige, in sich abgeschlossene Persönlichkeit gewesen sein, mit welcher der Sohn Gottes nur in mystischer Weise sich hätte verbinden, mit der er aber nicht die eine untheilbare gottmenschliche Personeinheit hätte bilden können. Die Idee des Gottmenschen, des Versöhners, steht und fällt also mit der Idee der Geburt von der Jungfrau.*)

Wie nun der Gottmensch schon durch Empfängniß und Geburt sich in den Stand der Erniedrigung begeben hat,

---

*) Daß aber der Stoff zur Bildung seiner Menschennatur nur vom Weibe genommen wurde, thut der Wahrheit, Wirklichkeit und Vollständigkeit seiner Menschheit keinen Abbruch. Denn wie Geß, Lehre von der Person Christi, S. 218 bemerkt: „Der Stoff für die Bildung eines neuen Menschenlebens liegt in dem Weibe, dem Manne kommt zu, den im Weibe vorhandenen Keim zu erregen, zu beleben, zur individuellen Entwickelung zu bringen." Nur diese Function des Erregens hatte also der heilige Geist zu vertreten.

so finden wir, daß er in diesem Stande seine ganze Kindheit hindurch beharrt, was ja auch nothwendig war, wenn er überhaupt eine menschheitliche Entwickelung und demnach eine wahre und wirkliche Kindheit durchmachen sollte. Die Entwickelung des Menschen nach der geistigen Seite hin ist nun Erkenntniß- und Willensentwickelung, Entwickelung zum Bewußtsein und zur Freiheit. Daß eine solche Entwickelung auch bei dem Jesuskinde stattgefunden habe, deutet bekanntlich die Schrift auf das Bestimmteste an, vgl. Luc. 2, 40. 52 mit 1, 80., obgleich sie uns nichts Näheres über die verschiedenen Stadien derselben berichtet, was bei ihrem naturgemäßen Verlaufe nicht erforderlich war. Auch bei ihm wird das Bewußtsein durch das Stadium der Ahnung hindurch sich zum klaren und bestimmten Wissen entwickelt haben. Der Inhalt dieses Wissens war vor allen Dingen seine eigene gottmenschliche Person, womit sein Ausgegangensein vom Vater und sein Gekommensein in die Welt in engster Verbindung stand, so daß die Entwickelung seines Selbstbewußtseins mit der Entwickelung seines Gottesbewußtseins und seines Weltbewußtseins gleichen Schritt hielt, ja nur die verschiedenen Seiten desselben Gegenstandes repräsentirte. Als objectiver Factor dieser Entwickelung wird aber das auf ihn abzielende und ihn vorausdarstellende Wort alttestamentlicher Offenbarung zu bezeichnen sein. In Uebereinstimmung hiermit tritt uns ein Entwickelungsknoten seines unter der Einwirkung des Schriftwortes sich gestaltenden Bewußtseins in dem zwölfjährigen Jesusknaben entgegen, wie er sitzend im Tempel unter den Lehrern, ihnen zuhörend und sie befragend, zum ersten Male

seine Gottessohnschaft bezeugt, Luc. 2, 46. 49. Die Vollendung dieses Bewußtseins, dessen Verlauf wir nicht im Einzelnen zu verfolgen vermögen, tritt uns jedenfalls zur Zeit seiner Taufe entgegen, durch die sein öffentliches Hervortreten und seine messianische Amtswirksamkeit inaugurirt ward. Hier wird seinem in sich vollendeten subjectiven Bewußtsein um seine Gottessohnschaft durch die vom Himmel erschallende Stimme des Vaters, der ihn für den lieben Sohn seines Wohlgefallens erklärt, das objectiv bekräftigende Siegel aufgedrückt, Matth. 3, 17. Dieses ausgebildete Bewußtsein setzt auch der Satan in seiner gleich folgenden Versuchung voraus, wenn er ihn mit den Worten: „Bist du Gottes Sohn" anredet, Matth. 4, 3. 6. Dieses Bewußtsein um seine gottmenschliche Persönlichkeit sehen wir von da an ihn stets begleiten, wie seine Aussprüche in allen Evangelien und namentlich im Evangelium Johannis davon ein leuchtendes Zeugniß ablegen.

Die Entwickelung seines Bewußtseins um seine gottmenschliche Person geht aber Hand in Hand mit der Entwickelung seines Bewußtseins um sein gottverordnetes Werk, wie er denn nach seiner Versuchung in der Synagoge zu Nazareth auftretend, nachdem er die Weissagung des Propheten Jesaias von dem durch den Messias auszurichtenden Werke verlesen, in die Worte ausbricht: Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren, Luc. 4, 21. Und mit dieser seiner Bewußtseinsentwickelung hielt wiederum seine Willensentwickelung gleichen Schritt: denn in dem Maße, als er seine Aufgabe erkannte, durch gehorsame Erfüllung des göttlichen Willens bis zum Tode am Kreuze der Ver-

söhner der Menschen zu werden, erstarkte auch sein Wille zur freudigen Ergreifung und Vollziehung dieser Aufgabe nach der Aufeinanderfolge ihrer bis zum letzten Ziele hin sich steigernden Thätigkeits- und Leidens-Momente. Sein Beruf war zunächst, in den niederen Verhältnissen, in welche er hineingestellt war, Gehorsam und Treue zu beweisen, wie er denn seinen Eltern unterthan war, und zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, Luc. 2, 51 f. Mehr erfahren wir nicht, und mehr war auch nicht zu berichten. Nicht machte er Gebrauch von der ihm einwohnenden Gottesfülle, um sich in Selbstverherrlichung über die ihm gestellten Schranken hinwegzusetzen; wie denn die apokryphischen Evangelien durch ihre fabelhaften Erzählungen von den Wunderwerken des Jesuskindes im Unterschiede von der keuschen Zurückhaltung und Nüchternheit unserer canonischen Evangelien grade ihren apokryphischen Charakter bekunden. Vielmehr hielt er es von Anfang an nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und niedrigte sich selbst und ward gehorsam Phil. 2, 6 ff. Und dieses sein noch völlig unscheinbares Wirken und Walten war schon die beginnende Ausrichtung seines versöhnenden Werkes. Auch diese Willensentwickelung Jesu vermögen wir nicht näher im Einzelnen zu verfolgen; sie tritt uns aber in ihrer relativen Vollendung gleichfalls im Momente seiner Taufe entgegen, wo mit seinem Wissen auch sein heiliger Willensvorsatz sich ausgestaltet hatte, das Gebot seines Vaters durchzuführen und alle Gerechtigkeit zu erfüllen, Matth. 3, 15. Und so ward denn durch den sicht-

bar auf ihn herabkommenden heiligen Geist, mit dem er gesalbet ward ohne Maß, auch dieser sein subjectiver Willensvorsatz objectiv versiegelt, und er zum Vollzuge desselben oder zur Ausrichtung seines messianischen Amtes mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet. Diese Geistessalbung der menschlichen Natur des Gottmenschen wird aber selbstverständlich nur als das vollendete Hervorkommen des in ihren verborgenen Tiefen ruhenden Geistes und das stromweise Sichergießen seiner Fülle über sie sich betrachten lassen.

So nun in dem klaren Bewußtsein seiner Gottessohnschaft und in der Vollkraft des mit dem Geiste Gottes geeinten und von ihm erfüllten Willens trat er in die Versuchung ein. Während nach dem alttestamentlichen Messiasbilde der Knecht Gottes durch Leiden eingehen sollte zur königlichen Herrlichkeit, ist es das jüdische, fleischliche, satanische Messiasbild, das Bild des Messias in Herrlichkeit ohne Leiden, welches der Versucher ihm entgegen hält. Diese Herrlichkeit, weil nicht eine durch Leiden erstrittene geistliche Herrlichkeit, ist eben die Herrlichkeit der Fleischeslust, der Augenlust und des hoffärtigen Lebens, in welchen drei Momenten, wie die Sünde überhaupt, 1 Joh. 2, 16, so auch die Versuchung Satans verläuft, Matth. 4, 3. 6. 8 f. Den Gottessohn geltend zu machen, wollte der Satan ihn verlocken; er aber zeigte sich, wie er auch von da an sich am liebsten nennt, als Menschensohn, weiset die fleischliche Messiasidee in allen ihren Phasen zurück, und verharrt in der göttlichen Messiasidee, nach welcher ihm, als dem Versöhner, Niedrigkeit und Leiden verordnet waren. Es war dies der entscheidende Moment, in welchem es

darauf ankam, ob der zweite Adam die Versuchung siegreich überstehen würde, welcher der erste Adam unterlegen war. Auf dieser Bahn der Leiden und Entbehrungen, der Niedrigkeit und Selbstentäußerung, für die er sich entschieden, beharrt nun auch des Menschen Sohn mit unverrückter Kraft des Willens und unwandelbarer Ergebung in den Willen des Vaters bis zum schmach- und schmerzvollen Kreuzestode. Selbst die Momente, wo seine Herrlichkeit hervortritt, heben seine Niedrigkeit nicht auf, denn er läßt seine Herrlichkeit nur hervortreten zum Dienste seiner Brüder, niemals zu seiner Selbstverherrlichung. Auch bei seiner Verklärung auf dem Berge reden Moses und Elias mit ihm von dem Ausgange, den er nehmen sollte zu Jerusalem, auf den also er und seine Jünger vorbereitet und gestärkt werden sollten. Die tiefste Stufe seiner Erniedrigung ist sein Kreuzestod, der nicht nur als qualvoller Tod des Leibes auftritt, sondern auch von den schwersten Seelenleiden bis zur äußersten Spitze der Gottverlassenheit hin begleitet war. Doch ist auch diese Gottverlassenheit nicht als Zerreißung des persönlichen Einheitsbandes der Gottheit und Menschheit in ihm zu denken, sondern nur als Zurückweichen der Fülle des Trostes und der Kraft, die aus der persönlichen Einheit mit der Gottheit ihm sonst zuströmte, so daß seine den Schrecken des Gerichtes preisgegebene Psyche ihm rein auf sich selbst gestellt erschien.

Der Gottmensch ist also seiner Menschheit nach in Allem uns gleich geworden, in Entwickelung, Beschränkung und Leiden Leibes und der Seele, nur ohne Sünde; sonst hätte er das Alles nur für sich und nicht für uns gelitten,

als der Versöhner. In dieser thatsächlichen Sündlosigkeit erscheint er nun zunächst nur als der zweite Adam, welcher, wie der erste Adam vor dem Falle, dem Willen Gottes unterthan sein oder sich wider ihn erheben konnte, nur daß der Vollzug dieses Willens durch die Erduldung der seit dem Falle der Menschheit auferlegten Leiden erschwert war. Es fragt sich aber, ob wir bei der Annahme der thatsächlichen Sündlosigkeit Jesu, welche die Möglichkeit des Sündigens voraussetzt, beruhen dürfen, oder ob wir zur Behauptung der Unmöglichkeit des Sündigens, der nothwendigen Sündlosigkeit des Gottmenschen fortschreiten müssen? Ohne Zweifel wird dies Letztere der Fall sein. Wollten wir die Möglichkeit des Sündigens in ihm setzen, so würden wir ganz abstract ihn nur als Menschen betrachten, und der Gottmensch würde uns verloren gehen: denn dächten wir, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden wäre, so wäre damit das Band persönlicher Einheit zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen Jesus durchschnitten. Ist doch schon die mystische Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben, sobald der Mensch sich von Gott abkehrt und der Sünde verfällt: denn die Gottheit kann wohl in die Schwachheit der menschlichen Natur eingehen, aber sie hat keine Gemeinschaft mit der Sünde. Ist nun der Rathschluß der Menschwerdung Gottes von Seiten Gottes ein unwiderruflicher und sein thatsächlicher Vollzug ein unaufhebbarer: so ist die Nothwendigkeit der Sündlosigkeit Jesu nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Rathschlusses. Derselbe brauchte nicht gefaßt zu werden; da er aber einmal gefaßt und ausgeführt war, so konnte der

Gottmensch nicht fallen: und zwar nicht nur deshalb nicht, weil die unmögliche Aufhebung des persönlichen Einheitsbandes zwischen Gottheit und Menschheit nothwendige Folge des Falles gewesen wäre, sondern auch deshalb nicht, weil während des Bestandes dieser persönlichen Einheit selber der Fall an sich unmöglich war. Denn das Eine gottmenschliche Ich konnte nicht zugleich heilig und unheilig sein; es konnte nicht etwa nach der höheren Seite seines Wesens hin in der göttlichen Heiligkeit beharren, nach der anderen Seite aber sündigen, so wenig wie der Mensch dem Geiste nach mit Gott geeint sein, der Seele und dem Leibe nach sich der Sünde ergeben kann. Das potuit non peccare gilt von dem ersten, das non potuit peccare von dem zweiten Adam, weil eben der zweite Mensch der Herr vom Himmel ist, 1 Cor. 15, 47. Andrerseits tritt die nothwendige Erfüllung des göttlichen Willens von Seiten des Gottmenschen nicht in der Form der Naturnothwendigkeit, sondern der freien inneren Selbstbestimmung auf. Wir finden hier, wie nicht anders zu erwarten steht, eine eigenthümliche Form der Freiheit, die dem Verhältnisse entspricht, in welchem Göttliches und Menschliches im Gottmenschen stehen. Die Freiheit des zweiten Adams ist nicht vollkommen gleich der Freiheit des ersten Adams vor dem Falle: denn sie ist eine innerlich nothwendige Bestimmtheit des Willens, welche die Möglichkeit des Falles ausschließt. Andrerseits ist seine menschliche Freiheit auch nicht schlechthin identisch mit der göttlichen Freiheit, welche, weil mit dem absoluten Gutsein Gottes selber identisch, wesensnothwendig ist. Am nächsten kommt die menschliche Freiheit des Gottmenschen

der Freiheit der vollendeten Geister im Himmel, welche, obgleich eine creatürliche Freiheit, doch die Möglichkeit des Mißbrauches ausschließt. Dennoch bleibt auch hier der Unterschied bestehen, daß diese Freiheit, abgesehen von der Ueberwindung der zwischen eingetretenen Sünde, auch an sich und ursprünglich mit der Möglichkeit des Gegentheiles behaftet war, und erst allmählig durch fortschreitende Ueberwindung dieser Möglichkeit zur unbedingten Befestigung im Guten gediehen ist. Dahingegen der menschliche Wille des Gottmenschen, fortwährend geeint und Kraft schöpfend aus der wesentlichen Heiligkeit des göttlichen Willens und Wesens, ja wegen der gottmenschlichen Personeinheit fortwährend von diesem göttlichen Wesen und Willen bedingt und bestimmt, konnte von Anfang an, mit unbedingtem Ausschlusse des Gegentheiles, nur das gottwohlgefällige Gute vollbringen. Dennoch hat dieser heilige Wille in menschlicher Weise sich entwickelt, an der Erfüllung der ihm gestellten Aufgaben sich geübt, und allen Anfechtungen und Leiden gegenüber sich bewährt: so daß auch die Versuchung des Herrn durch den Satan nicht zur bloßen Scheinversuchung herabsinkt, indem ihr gegenüber, obgleich er sie mit unbedingter Sicherheit zurückwies und überwand, doch die Energie seines Willens unter den schwierigsten und verlockendsten Umständen erst zu ihrer vollen Entfaltung gelangte. So hat er, wiewohl er Gottes Sohn war, doch an dem das er litte Gehorsam gelernt Hebr. 5, 8: denn er ist die Schwierigkeit der Gehorsamsübung erfahrungsmäßig inne geworden. — Es reicht demnach nicht aus, von dem Gottmenschen nur die factische Sündlosigkeit aus-

zusagen, es muß vielmehr auch die nothwendige Sündlosigkeit von ihm prädicirt werden. Die factische Sündlosigkeit läßt sich überdies empirisch gar nicht mit Sicherheit nachweisen, und noch weniger läßt sich etwa gar von ihr aus erst zur Erkenntniß der höheren göttlichen Natur oder der Gottessohnschaft Jesu gelangen.*) Denn weder ist die fremde, noch auch die eigene Beobachtung, namentlich was die verborgenen Tiefen des Herzens betrifft, hier vor Irrthum und Täuschung geschützt, so daß auch die bezüglichen Selbstaussagen Jesu, wie die Aussagen der Apostel, vgl. Joh. 8, 46. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 7, 26. 1 Petr.

*) Wie dies Ullmann in seiner Schrift „Die Sündlosigkeit Jesu", wiewohl vergeblich, versucht hat. Wenn derselbe 4. Aufl. S. 16 sagt: „Wir sagen nicht, weil Gott in Christo, weil er Erlöser, Religionsstifter war, mußte er nothwendig sündlos sein, sondern, weil er sündlos war, haben wir Grund zu glauben, daß Gott in ihm, daß er der Erlöser, daß er Stifter der Religion der Menschheit sein konnte": so geht schon aus der ganzen Ausdrucksweise hervor, daß es hier mit der Idee der Gottmenschheit gar nicht genau genommen wird, daß die persönliche Einheit von Gottheit und Menschheit nicht zu ihrem Rechte kommt. Von der bloß factischen Sündlosigkeit aus kann man allerdings zu einem Sein Gottes in dem Sündlosen gelangen, sie führt aber nimmermehr an sich zur Gottmenschheit über. So soll denn auch nach S. 170 von der thatsächlichen Sündlosigkeit ausgegangen werden, nur um „die göttliche Würde (!) des Erlösers zu begründen." Und S. 182 heißt es: „In Christo ist die allein vollkommene Offenbarung Gottes gegeben, in ihm aber nur, insofern er der Sündlose und Heilige, ein sittlicher Abglanz Gottes war." Vgl. S. 183. 185 f. 193.

2, 22. 1 Joh. 3, 5., keine unbedingt sichere Bürgschaft bieten würden; noch auch würde ein wirklich sündloser Mensch uns an sich über den ursprünglich von Gott geschaffenen Menschen hinaus und zum Gottmenschen hinüber führen. Nicht aus der Sündlosigkeit ist die Gottmenschheit des Herrn, vielmehr ist umgekehrt nur aus seiner Gottmenschheit seine Sündlosigkeit, und zwar dann nicht nur seine thatsächliche, sondern auch seine nothwendige Sündlosigkeit zu erweisen. Wie aus seiner Gottmenschheit die Unmöglichkeit des Sündigens abfolgt, so läßt sich nur aus der Unmöglichkeit des Sündigens der sichere Erweis seiner thatsächlichen Sündlosigkeit ableiten.

Konnte nun der Gottmensch nicht der Sünde verfallen, so ist doch nicht dasselbe zu sagen hinsichtlich der Möglichkeit des Todes. Dem non posse peccare darf kein non posse mori zur Seite gestellt werden. Denn müßten wir sagen, der Gottmensch konnte nicht sterben, so hieße das so viel als der Gottmensch konnte nicht der Versöhner sein. Müßten wir aber sagen, als Versöhner mußte er sterben können, als Gottmensch konnte er nicht sterben: so wären wir dadurch in einen unlösbaren Widerspruch verwickelt. Ja der Gottmensch als Versöhner mußte nicht nur sterben *können*, sondern eben als Versöhner *mußte* er auch sterben: so daß der Unmöglichkeit des Sündigens sogar die Nothwendigkeit des Sterbens gegenüber zu stellen ist. Freilich darf hier von keiner physischen, sondern nur von einer ethischen Nothwendigkeit die Rede sein. Es wird also nur nachzuweisen sein, daß der ethischen Nothwendigkeit seines Sterbens, weil er der Versöhner war, die physische Mög-

lichkeit seines Sterbens, trotzdem daß er der Gottmensch war, entsprach. Wir könnten nun annehmen, daß der Sohn Gottes unsere gegenwärtige Menschennatur zwar ohne Sünde, wohl aber mit ihrer Gebrechlichkeit, deren Spitze der Tod bildet, angenommen habe, und nur diese natürliche Gebrechlichkeit in jedem Augenblicke aufzuheben vermochte, sobald er die in seiner σάρξ schlummernden göttlichen Lebenskräfte wirksam werden ließ, da ja selbst wir noch durch göttliche Gnade dem Tode entnommen werden können, wie an einem Henoch und Elias und an den bei der Parusie des Herrn noch Lebenden sich erweist. So wäre in ihm die physische Nothwendigkeit des Sterbens stetig zur bloßen Möglichkeit aufgehoben gewesen. Da indeß das uns einwohnende Princip des Todes auf's engste mit dem uns einwohnenden Principe der Sünde, wie die Wirkung mit der Ursache, verknüpft ist; er aber als der zweite Adam die durch den heiligen Geist von der Sünde gereinigte, ursprüngliche Menschennatur angenommen hat, die eben als die sündlose noch nicht das Princip des Todes in sich aufgenommen hatte: so wird es entsprechender sein, zu sagen, daß er an sich gar nicht wie wir der physischen Nothwendigkeit des Sterbens unterworfen gewesen sei, daß demnach der Tod nicht von innen heraus aus seiner Natur sich entwickeln konnte, sondern nur als zerstörende Macht von außen her über dieselbe hereinzubrechen vermochte. Denn er war ja hineingestellt in alle Bedingungen unseres gegenwärtigen Menschenlebens, und ohne daß seine eigene Menschennatur, wie die unsere, den positiven Keim des Todes in sich barg, war sie doch, weil noch nicht in das Stadium der Ver-

klärung eingetreten, der Möglichkeit gewaltsamer Zerstörung nicht enthoben. Der Gottmensch war keiner von innen stammenden physischen Nothwendigkeit, sondern nur einer von außen herankommenden physischen Möglichkeit des Todes unterstellt, und konnte deshalb keines natürlichen, sondern nur eines gewaltsamen Todes sterben. Zwar konnte er als Sohn Gottes den auf ihn einstürmenden und ihn umringenden Mühseligkeiten, Entbehrungen, Leiden und Verfolgungen, die in seinem Tode gipfelten, sich entziehen, er hat aber zum Zwecke der Versöhnung als des Menschen Sohn sich ihnen unterzogen, denn Niemand konnte sein Leben von ihm nehmen, sondern er hat es in eigener Macht gelassen, Joh. 10, 18.

Haben wir nun erkannt, daß für den Gottmenschen nur die zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit des Todes vorhanden war: so fragt sich weiter, ob auch seine Auferstehung von den Todten nur als eine zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit, oder als eine Nothwendigkeit zu betrachten ist; ob also der Gottmensch auch im Tode bleiben k o n n t e, oder ob er auferstehen m u ß t e? Wir werden die letztere Frage entschieden zu bejahen haben; und zwar ist für seine Auferstehung eben sowohl eine physische, als eine ethische Nothwendigkeit vorhanden. Die ethische Nothwendigkeit ist darin begründet, daß er nicht als Sünder, sondern als Unschuldiger und Gerechter in den Tod gegangen ist; wäre er hingegen im Tode geblieben, so wäre sein Leiden nicht als stellvertretendes Versöhnungsleiden, sondern als selbstverschuldetes Strafleiden zu betrachten. Seine Auferstehung ist also wie nothwendige

Folge, so Document seiner Sündlosigkeit. Es war aber für dieselbe auch eine physische Nothwendigkeit vorhanden, weil sonst die Idee der Gottmenschheit sich nicht vollständig würde ausgewirkt haben und weil der Fürst des Lebens, der Sohn Gottes, welcher das ewige Leben selber ist, selbstverständlich nicht im Tode bleiben, sondern sich als den Sieger über den Tod bewähren mußte. Darum konnte auch sein Leib nicht der Verwesung anheimfallen, denn obgleich durch den Tod Leib und Seele in ihm getrennt wurden, blieb doch der Logos, wie mit der Seele, so mit dem Leibe auch im Grabe verbunden, und so trotz Tod und Begräbniß die gottmenschliche Einheit gewahrt. Darum bezeuget Petrus gleich in der ersten Pfingstpredigt von dem Auferstandenen, daß es unmöglich war, daß er vom Tode sollte gehalten werden, und daß sein Fleisch die Verwesung nicht gesehen hat, Apostelgesch. 2, 24. 31., und darum legen auch die Apostel überall in ihrer gemeindegründenden Predigt das Hauptgewicht auf die Auferstehung Jesu von den Todten, und machen dieselbe zum eigentlichen Centrum ihrer Verkündigung, weil eben allein durch sie sein Tod als Versöhnungstod und als Tod des Sohnes Gottes erwiesen ist.

Mit der Auferstehung sind wir nun aber schon zum zweiten Stadium der Lebensentwickelung des Gottmenschen, nämlich zum Stande der Erhöhung übergegangen. Im ersten Stadium oder dem Stande der Erniedrigung trat uns die Menschheit in den Vordergrund, doch so, daß uns dabei die Gottheit, trotz unseres Setzens einer menschheitlichen Entwickelung, immer gewahrt blieb. Darum obgleich als Mensch empfangen und geboren, versucht und gestorben,

war er doch als Gottmensch von der Jungfrau geboren, nothwendiger Ueberwinder und freiwilliger Dulder. Im zweiten Stadium hingegen tritt uns die Gottheit in den Vordergrund, als mit ihrer Gotteskraft durch die Menschheit sichtbar hindurchwirkend. Dort hatten wir mehr eine in der Menschheit verborgene, hier haben wir eine in der Menschheit völlig offenbar gewordene Gottheit. In beiden Stadien ist es aber immer der eine und selbige Gottmensch, nur daß in dem einen die eine, in dem anderen die andere Seite besonders hervortritt; dort war er uns der Gottmensch, hier ist er uns der Gottmensch.

Wir haben nun vom zweiten Artikel unseres Glaubens die Sätze „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, auferstanden von den Todten" betrachtet. Zwischen „Begraben" und „Auferstanden" findet sich aber in unserem apostolischen Symbolum das „Niedergefahren zur Hölle", und wir werden deshalb zuvörderst über dieses Moment uns zu verständigen haben, und zwar sowohl über seine Thatsächlichkeit, als über seine Bedeutung.

Wir sind auf unserem bisherigen Wege, wo wir diejenigen Lebensmomente entwickelt haben, welche sich aus der Idee des Gottmenschen, des Versöhners, ergeben, nicht auf das Moment der Höllenfahrt gestoßen, und haben in keiner Weise beim Uebergange vom Tode zur Auferstehung eine Unbefriedigung oder eine Lücke verspürt. Schon hieraus können wir die Vermuthung schöpfen, daß dieses Moment nicht in gleicher Weise, wie die übrigen, die wir bisher abgeleitet haben, eine Grundthatsache des Heiles bezeichnen

werde. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß in den Berichten der Evangelien über das Leben des Herrn zwar alle anderen bisher angeführten Thatsachen vorkommen, von der Höllenfahrt aber nicht die Rede ist. Dieselbe Erscheinung bietet die Apostelgeschichte dar, in welcher die Jünger des Herrn den Glauben überall auf seinen Tod und seine Auferstehung, nirgends aber auf seine Höllenfahrt gründen.*) Eben so finden wir, daß auch in den apostolischen Briefen, besonders denjenigen, welche, wie der Römerbrief, eine zusammenhängende Lehrdarstellung geben, nach voraufgegangener Schilderung der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes die Erlösung lediglich auf Tod und Auferstehung gegründet wird. Nur 1 Petr. 3, 18—20 wird von der Höllenfahrt geredet**), und auch hier nur beiläufig auf bestimmt gege-

*) Apostelgesch. 2, 24—31 gehört nicht hierher. Denn weder wird dort das Sein der Seele Christi im Hades als eine Heilsthatsache bezeichnet, vielmehr als ein seiner Person inadäquates Factum, welches durch die Heilsthatsache der Auferstehung zu überwinden war, noch auch ist daselbst, wie im apostolischen Symbolum von einem freiwilligen Hinabsteigen, sondern von einem Zustande der Gebundenheit die Rede, welcher nicht bleiben, sondern dem entgegengesetzten Zustande weichen mußte. Was mit dem *οὐ κατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου* v. 31 näher gemeint sei, wird sich erst im Zusammenhange der Lehre von den letzten Dingen gründlich erörtern lassen. Aehnliches wie von Apostelgesch. 2, 31 ist übrigens auch von Röm. 10, 7: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ᾽ ἔστι Χριςὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* zu sagen.

**) Denn auch Ephes. 4, 9 wird nicht auf die Höllenfahrt, sondern auf die Menschwerdung zu beziehen sein, vgl. Harleß und Meyer z. St.

bene Veranlassung hin, nicht so daß sie den Grundthatsachen des Heiles, dem Tode und der Auferstehung des Herrn coordinirt erschiene. Auch die im Symbolum apostolicum uns vorliegende Glaubensregel der alten Kirche enthielt dieses Moment ursprünglich nicht, vielmehr wurde dasselbe erst später hinzugefügt. So finden wir also, daß die geschichtlichen Zeugnisse mit der dogmatischen Voraussetzung vollkommen übereinstimmen.

In der That, wollten wir der Höllenfahrt eine dem Tode und der Auferstehung coordinirte Bedeutung beilegen: so müßten wir sagen, daß Christus als unser Stellvertreter auch die Qualen der Hölle für uns erduldet habe. In diesem Sinne sprach sich Luther in seiner früheren Zeit einmal gelegentlich aus, später aber besonders der Hamburger Superintendent Aepin, welcher deshalb mannigfache Angriffe von Seiten anderer lutherischer Theologen erfuhr. Diese Ansicht widerspricht auch eben sowohl dem τετέλεσται des Herrn am Kreuze Joh. 19, 30., als sie dogmatisch in sich selber haltungslos ist. Es könnte dann selbstverständlich nur von einem Seelenleiden des Herrn in der Hölle die Rede sein vor seiner Wiederbelebung und Auferstehung, durch die er ja der Leidensfähigkeit enthoben wurde. Nun ist aber nicht einzusehen, wozu es noch einer solchen Ergänzung des Leidens Jesu auf Erden, namentlich in Gethsemane und am Kreuze, wo er schon in seiner Seele die Qualen der Hölle erduldete, bedurfte. Wollte man sich auf die Kürze dieses Seelenleidens berufen, so ist ja auch sein Aufenthalt in der Hölle nur ein vorübergehender gewesen, und die Ewigkeit der Höllenstrafen müßte auch so

noch anderweitig compensirt worden sein. Für die Intension der Höllenqualen bedurfte es also nicht erst des descensus ad inferos, und die Extension derselben wäre auch dadurch nicht erreicht worden.

Dürfen wir nun die Höllenfahrt Christi nicht als eine grundwesentliche Heilsthatsache, nicht als Vollendung seines Versöhnungsleidens betrachten: so dürfen wir doch auch andrerseits nicht die Thatsache selbst in Abrede nehmen und sie mit den reformirten Theologen nur für einen bildlichen Ausdruck dafür ansehen, daß der Herr in Gethsemane und am Kreuze wahre Höllenqualen für uns erduldet habe. Dem widerspricht eben 1 Petr. 3 auf das Entschiedenste, welche Stelle von einem wirklichen Absteigen Christi zur Hölle nach vollbrachtem Versöhnungswerke auf Erden redet.*)

*) Vgl. Calvin Instit. l. II. c. XVI §. 10: Ergo si ad inferos descendisse dicitur, nihil mirum est, quum eam mortem pertulerit, quae sceleratis ab irato Deo infligitur. Ac nimis frivola adeoque ridicula est eorum exceptio, qui dicunt hoc modo perverti ordinem: quia absurdum est sepulturae subjici, quod praecessit: ubi enim quae in hominum conspectu passus est Christus exposita fuerunt, opportune subjicitur invisibile illud et incomprehensibile judicium, quod coram Deo sustinuit: ut sciamus non modo corpus Christi in pretium redemtionis fuisse traditum, sed aliud majus et excellentius pretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati et perditi hominis pertulerit. Heidelberger Katechismus Frage 44: „Warum folget abgestiegen zu der Hellen? Daß ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche angst, schmerzen und schrecken,

Fragen wir nach dem Zweck der Höllenfahrt: so scheinen wir zurückgewiesen auf die alttestamentliche Vorstellung vom Scheol oder Hades, in welchem alle Theo-

---

die er auch an seiner seelen, am Kreutz und zuvor erlitten, von der hellischen angst und pein erlöset." — Sonderbar und gewaltsam ist die Art, wie Calvin sich mit 1 Petr. 3, 19, vgl. a. a. O. §. 9 und in seinem Commentare z. St., auseinandersetzt. *Φυλακή* erklärt er speculum in qua aguntur vigiliae oder ipsum excubandi actum. Die *πνεύματα* bezieht er auf die abgeschiedenen Geister der Frommen des A. B. So bemerkt er denn zu *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε*: Sensus optime fluet, pias animas in spem salutis promissae fuisse intentas, quasi eminus eam considerarent. Neque enim dubium est, quin ad hunc scopum sancti patres tam in vita, quam post mortem, suas cogitationes direxerint. Und: Ego itaque non dubito, quin generaliter dicat Petrus, gratiae Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos. Um aber der grammatischen und exegetischen Willkür die Krone aufzusetzen, läßt er mit v. 20 einen Subjectswechsel eintreten, indem *ἀπειθήσασι* nicht die v. 19 genannten Frommen im Hades, sondern die Gottlosen zur Zeit der Sündfluth bezeichnen soll. Sehr naiv bemerkt er dazu: Discrepat (fateor) ab hoc sensu graeca syntaxis: debuerat enim Petrus, si hoc vellet, genitivum absolutum ponere. Sed quia Apostolis novum non est liberius casum unum ponere alterius loco, et videmus Petrum hic confuse multas res simul coacervare, nec vero aliter aptus sensus elici poterat: non dubitavi ita resolvere orationem implicitam, quo intelligerent lectores, alios vocari incredulos, quam quibus praedicatum fuisse Evangelium dixit. Andere Ausleger nun wollen 1 Petr. 3, 19 gleichfalls nur eine Wirkung des Geistes Christi, nicht ein persönliches Absteigen desselben in den

kraten, etwa an verschiedenen ihrer Frömmigkeit oder Gottlosigkeit entsprechenden Orten, aufbewahrt erscheinen. Dem-

---

Hades finden, aber nicht eine auf die abgeschiedenen Frommen des A. B. im Hades sich erstreckende Geisteswirkung, sondern die an die Ungläubigen auf Erden zur Zeit Noahs ergehende Predigt des Geistes Christi. So schon Augustin, Beda, Thomas Aquin u. A., auch Joh. Gerhard und unter den Neueren von Hofmann und Beßer, nur daß die Letzteren dann richtiger als Augustin unter der φυλακή nicht carnem et ignorantiae tenebras, sondern die jenseitige Haft verstehen. Indeß dann hätte man nicht einfach τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, sondern τοῖς νῦν ἐν φυλακῇ πνεύμασι erwartet. Wie überdies der ganze Gedankenzusammenhang der Stelle nicht für diese Auffassung spricht: so spricht der Ausdruck πορευθείς entscheidend dagegen, doppelt in der Zusammenstellung mit τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι und im Gegensatze zu dem πορευθεὶς εἰς οὐρανόν v. 22. Auch das ἐλθών Ephes. 2, 17 kann nicht zur Rechtfertigung des πορευθείς in dem von uns beanstandeten Sinne dienen. Bezieht man das ἐλθών mit mehreren Auslegern von Chrysostomus bis Harleß auf die erste leibliche Ankunft Christi auf Erden, so fällt die Parallele von selbst weg; eben so, wenn man es mit Bengel auf die Ankunft Christi durch die Auferstehung bezieht. Sie paßt aber auch nicht, wenn man dabei, was auch wir für das allein Contextgemäße halten, vgl. Meyer z. St., mit den meisten Auslegern an die Ankunft Christi im heiligen Geiste am Tage der Pfingsten und die von da an durch die Apostel erschallende evangelische Predigt denkt. Denn hier bezieht sich sein Kommen im Geiste auf sein leibliches Weggegangensein zum Vater. Noch weniger verschlägt Apostelgesch. 3, 26 oder etwa 1 Cor. 10, 4. Wir behalten also 1 Petr. 3, 19 ein dictum probans für den persönlichen descensus Christi ad inferos.

nach finden wir als die patristische und namentlich als die mittelalterlich katholische Vorstellung, daß Christus als der Sieger über den Tod in den sogenannten Limbus Patrum abgestiegen sei, um die Patriarchen und Gläubigen des A. B. aus demselben zu befreien und mit sich in das Paradies zu führen.*) Auch der tridentinische Katholicismus hielt an dieser Vorstellung fest, wie denn der Catechismus Romanus sie ausdrücklich ausspricht.**) Doch leistet kei-

*) Vgl. Dante Inf. IV, v. 51 ff.

E quei, che intese' l mio parlar coverto,
Rispose: Jo era nuovo in questo stato,
Quando ci vidi venire un possente
Con segno di vittoria incoronato.
Trasseci l'ombra del primo parente,
D' Abel suo figlio, e quella di Noè,
Di Moisè legista ed ubbidiente;
Abraam patriarca, e David Re;
Israel con suo padre, e co suoi nati,
E con Rachele, per cui tanto fe';
Ed altri molti, e fecegli beati:
E vo' che sappi, che dinanzi ad essi
Spiriti umani non eran salvati.

Vgl. Parad. C. XXXII.

**) Vgl. Cat. Rom. Lib I. P. II Cap. VII §. 104: His expositis, docendum erit, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut ereptis Daemonum spoliis, sanctos illos Patres caeterosque pios e carcere liberatos, secum adduceret in coelum. Quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est; statim enim illius adspectus clarissimam lucem captivis attulit, eorumque animas immensa laetitia gaudioque

nenfalls 1 Petr. 3, die einzige Schriftstelle, welche über die Höllenfahrt Christi bestimmten Aufschluß gibt, dieser Anschauungsweise den geringsten Vorschub. Denn die Geister im Gefängnisse, welche einstmals ungehorsam waren, werden doch nicht mit den frommen Theokraten identificirt werden können. Dasselbe ist auch von der in der Neuzeit besonders beliebten Ansicht zu sagen, wonach Christus in den Hades abgestiegen sein soll, um denen, welchen hier auf Erden die Kunde des Heiles noch nicht zugekommen war und die sich noch nicht für oder wider dasselbe entschieden hatten, das Evangelium zu verkündigen, woraus dann der allgemeine Gedanke einer noch in's Jenseits sich hineinerstreckenden Heilsanstalt abgeleitet wird.*) Der Text der Petristelle spricht um so weniger für diese Annahme, als er nur von solchen handelt, welche hundert und zwanzig Jahre hindurch das Wort Gottes aus dem Munde Noah's, des Predigers der Gerechtigkeit, vernommen und dennoch beharrlich die Buße und Bekehrung zu Gott verweigert hatten, und deshalb im Gerichte der Sündfluth zu Grunde gegangen waren. Diese können doch nur Repräsentanten der gottlosen Verächter überhaupt, nicht aber Repräsentanten der mit der göttlichen Offenbarung noch Unbekannten und für oder wider dieselbe noch Unentschiedenen sein. Wollte

---

implevit, quibus etiam optatissimam beatitudinem, quae in Dei visione consistit, impertivit.

*) Vgl. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt. Frankfurt a. M. 1842. S. 214. 241 ff., und über die Geschichte der Lehre Ebendas. S. 64—201.

man etwa einen Schluß a majori ad minus in Anwendung bringen und behaupten daß, da Christus selbst diesen noch die neutestamentliche Heilspredigt brachte, weil sie eben nur gegen die alttestamentliche Bußpredigt verstoßen hätten, um so mehr für Alle die, welche niemals mit dem Worte Gottes in Beziehung gekommen, noch eine jenseitige Heilsanerbietung stattfinden werde: so widerspricht dem majus und also auch dem minus das ausdrückliche Wort des Herrn: Sie haben Mosen und die Propheten; laß sie dieselbigen hören, Luc. 16, 29, und: Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen; und sie ist's, die von mir zeuget, Joh. 5, 39. Man stützt sich freilich auf den in der Petristelle gebrauchten Ausdruck κηρύσσειν, welcher angeblich nur „Heil verkündigen" bedeuten soll. Doch κηρύσσειν ist vox media, heißt Verkündigen überhaupt, ohne an sich, wie εὐαγγελίζεσθαι den Inhalt der Verkündigung zu bezeichnen, und steht nicht nur von der concio evangelica, sondern auch von der concio legalis, kann daher eben sowohl Gerichts- als Heilsverkündigung bedeuten, vgl. Matth. 3, 1. Luc. 12, 3. Apostelgesch. 15, 21. Röm. 2, 21. Gal. 5, 11. Apokal. 5, 2. Demnach kann nur der Zusammenhang über das Object des κήρυγμα entscheiden. An unserer Stelle nun sind nicht nur die Subjecte, an welche die Verkündigung erging, wie wir schon gesehen haben, solche, bei denen an eine Heilsverkündigung nicht gedacht werden kann, sondern es widerspricht auch der gesammte Pragmatismus der apostolischen Entwickelung dieser Annahme. Denn wie Christus zu leiden, ermahnt der Apostel, um auch wie Christus verherrlicht zu werden, und dabei zu warten seines gerechten

Gerichtes, welches er bei seiner Parusie über die Lästerer und Verfolger seiner Gemeinde üben wird 3, 17—4, 6. Ein Vorspiel dieses Gerichtes bildet die Sündfluth, in welcher die große Masse der damaligen Verächter des Wortes zu Grunde ging, nur wenige Gläubige errettet wurden. So werden auch jetzt durch den Antitypus der Sündfluth, die heilige Taufe, die Gläubigen errettet, die Ungläubigen aber verfallen dem Gerichte, das am jüngsten Tage sich an ihnen offenbaren und vollziehen wird. Wenn nun in diesem Gedankenzusammenhange von einer Verkündigung die Rede ist, welche durch Christum an die um ihres Ungehorsams willen in der Sündfluth zu Grunde Gegangenen im Hades gerichtet ward, so kann selbstverständlich nur an eine Gerichtsverkündigung gedacht werden. Daß das erste Weltgericht durch die Sündfluth wirklich ein Vorspiel des letzten Weltgerichtes war, das hat Christus selbst durch sein Absteigen zum Hades bekundet, wo er dieses Vorgericht bestätiget hat. Auch sonst ist das in der Sündfluth untergegangene Geschlecht der Typus des bei der Parusie dem Verderben anheimfallenden Geschlechtes, Matth. 24, 38. 39. Luc. 17, 26. 2 Petr. 2, 5. Es würde dem Zwecke des Apostels gradezu widersprechen, wollte er da, wo er seine Leser durch den Hinweis auf das gewiße Gericht, das ihren Verfolgern bevorsteht, zum Ausharren ermuthigt, den entgegengesetzten Gedanken von der möglichen oder bevorstehenden Begnadigung der Ungläubigen und Lästerer einschieben, welcher dem *οἳ ἀποδώσουσι λόγον* 4, 5 direct zuwider laufen würde. Daher wird auch 4, 6 nicht von einer an die Todten im Hades ergangenen Heilsverkündigung die Rede

sein, wodurch dann rückwirkend auch der Sinn von 3, 19 zu bestimmen wäre. Soll das κριθῆναι σαρκί nicht den leiblichen Tod, sondern die Buße als Gericht am alten Menschen bezeichnen: so könnte unmöglich an eine jenseitige Buße gedacht werden, weil der alte Mensch der von der Leiblichkeit entkleideten Geister nicht füglich mehr als σάρξ bezeichnet werden würde. Der Zusatz κατὰ ἀνθρώπους hindert aber, an das Gericht der Buße auch für die Lebenden zu denken, nöthigt vielmehr, das κριθῆναι σαρκί auf den leiblichen Tod zu beziehen. Wollte man nun den Vers dennoch von einer jenseitigen Heilsanerbietung verstehen, so müßte statt κριθῶσι vielmehr κριθέντες stehen = „damit obgleich sie nach Menschenweise schon am Leibe durch den Tod gerichtet waren, sie doch Gotte nach am Geiste durch Evangeliumsverkündigung lebten.“ Es bleibt also nur übrig zu erklären: „Christus wird Lebendige und Todte richten, denn auch Todte zu richten hat er sich ein Recht erworben, weil auch ihnen, so lange sie nämlich noch am Leben waren, das Evangelium verkündiget ward, damit sie zwar, was auch ihnen nicht erspart werden konnte, das allgemeine Menschenloos des leiblichen Todes erduldeten, aber doch geistlich lebendig gemacht würden.“ Haben sie sich nun bei ihren Lebzeiten durch die Predigt des Evangeliums lebendig machen lassen, so werden sie, die nunmehr Verstorbenen, bei der Parusie nicht gerichtet werden; sind sie aber geistlich todt geblieben, so werden sie dem Gerichte verfallen. 1 Petr. 4, 6 ist also von einer Hadespredigt, weder im Guten noch im Schlimmen, schlechthin nicht die Rede. Enthält nun 1 Petr. 3, 19 eine das schon über

sie ergangene Gericht bestätigende Gerichtsverkündigung an die in der Sündfluth Umgekommenen, und sind die Letzteren offenbar nur dem Pragmatismus der Stelle entsprechend gewählte Exempel: so sind wir zur Verallgemeinerung der Sentenz und zur Annahme einer Gerichtsoffenbarung durch den zur Hölle abgestiegenen Christus an die Gesammtheit der ἐν φυλακῇ befindlichen Geister berechtigt.

Ist nun die Höllenfahrt Christi als ein Gerichtsact zu fassen, durch welchen er seine siegreiche Macht über die Hölle bekundete, und muß sie demnach als das erste Moment seines Erhöhungsstandes betrachtet werden: so wird dadurch schon von vorneherein die Annahme zurückgewiesen, daß er nur nach seiner vom Leibe getrennten Seele in den Hades abgestiegen sei, weil er eben als Sieger über Tod und Hölle sich nur als der wieder Lebendiggewordene manifestiren konnte. Und dies sagt auch unsere Petristelle ausdrücklich. Denn Diejenigen, welche das θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ (τῷ) πνεύματι übersetzen: „getödtet nach dem Fleisch, lebendig erhalten nach dem Geiste", so daß Christus nur seinem menschlichen Geiste nach, in welchem er auch im leiblichen Tode lebendig erhalten blieb, zum Hades abgestiegen sei, legen ganz willkürlich dem ζωοποιεῖν die Bedeutung „lebendig erhalten" bei, welche sie niemals hat. ζωοποιεῖν heißt stets „lebendig machen", vgl. Joh. 5, 21. 6, 63. Röm. 4, 17. 8, 11. 1 Cor. 15, 22. 36. 45. 2 Cor. 3, 6. Gal. 3, 21. 1 Tim. 6, 13, niemals „lebendig erhalten", und es ist also hier von einer Wiederbelebung des getödteten Christus die Rede. Mag man nun σαρκί und πνεύματι beide Male als Dative der

Relation betrachten = „dem Fleische, der irdisch-sinnlichen Daseinsform nach, getödtet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt," oder, was wir für das Richtigere halten, πνεῦμα im Gegensatze zu σάρξ auf die göttliche Wesenheit Christi im Gegensatz zu seiner menschlichen Natur beziehen vgl. Röm. 1, 4. Hebr. 9, 14 = „getödtet seiner Menschheit nach, lebendig gemacht durch seine Gottheit", (welcher Wechsel von Dativ der Relation σαρκί und Dativus instrumenti πνεύματι an sich keinesweges unmöglich, sogar bestimmt indicirt wäre, wenn die lect. rec. τῷ πνεύματι statt πνεύματι genuin sein sollte): jedenfalls ist der aus dem Tode wieder lebendig gewordene Gottmensch gemeint, welcher nach seiner ganzen gottmenschlichen Person, also nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach in den Hades abgestiegen ist. *)

*) Demnach hat sich uns die Auffassung, welche die Concordienformel in ihrem 9. Artikel von der Höllenfahrt Christi nach dem Vorgange von Luther in seiner 1533 zu Torgau gehaltenen Predigt gegeben hat, exegetisch bewährt. Was die Formel weiter von der Ueberwindung und Machtentkleidung des Satans und der Zerstörung der Höllengewalt sagt, woraus die Gläubigen den Trost schöpfen sollen, daß weder Hölle noch Teufel sie gefangen nehmen noch schaden können: so ergibt sich dies aus den von uns gewonnenen Prämissen als dogmatische Folgerung von selbst. Denn hat Christus den Geistern im Gefängnisse als der siegreich aus dem Tode in das Leben Zurückgekehrte das Gericht verkündigt, so ohne Zweifel auch dem Satan und seinen Engeln, dem Satan, der ihn dem Tod überliefert hat und am Kreuze, wo er ihn gerichtet und besiegt zu haben meinte, selber durch ihn den Sohn Gottes gerichtet und

Wir werden demnach zwischen der ζωοποίησις und der ἀνάστασις Christi noch zu unterscheiden haben. Die ζωοποίησις ist die Wiederbelebung Christi selbst, welche der ἀνάστασις voraufgeht. Denn als der Wiederbelebte ist er zunächst zur Hölle abgestiegen, und dann erst auf Erden erschienen, in welcher Erscheinung des Wiederbelebten auf Erden die Auferstehung besteht. Die Zeit der Höllenfahrt wird aber, als der Wiederbelebung nachfolgend, auf den Auferstehungsmorgen unmittelbar vor die Auferstehung zu verlegen sein. Demnach werden wir drei Acte zu unterscheiden haben, in denen die glorreiche Zuständlichkeit des Wiederlebendiggewordenen sich manifestirte: 1. die Höllenfahrt, 2. die Auferstehung, 3. die Himmelfahrt. Der Wiederlebendiggewordene hat durch Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt sich vor den Verdammten in der Hölle, den

besiegt worden ist, welcher Sieg ihm eben durch die Höllenfahrt Christi kund gemacht ist. Das Richterwort des siegreichen Lebensfürsten ist aber zugleich wirksames Machtwort, durch welches das finstere Reich des Hades in seine Schranken gebannt erscheint, so daß es fortan die Gläubigen wohl noch versuchen, aber ihnen nicht mehr schaden kann. Mit der Concordienformel fassen die Predigt Christi im Hades als praedicatio legalis und damnatoria, welche von der ganzen Person des wieder lebendig gewordenen Gottmenschen ausgegangen ist, unter den Neueren auch Engelhardt: Die Höllenfahrt Jesu Christi, in der Zeitschrift für Protest. und Kirche 1856. Heft 3 und 4., von Zeschwitz: Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia. 1857., Thomasius, Christi Person und Werk. Th. II. 2. Aufl. 1857. §. 44. S. 260 ff., Schott, Der erste Brief Petri, Erlangen 1861. S. 216—240.

Gläubigen auf Erden und den Seligen im Himmel als den Sieger über Sünde, Tod, Hölle und Teufel, als den König der Gerechtigkeit und den Fürsten des Lebens dargestellt, auf daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind; und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters, Phil. 2, 10 f.

Mit der *ζωοποίησις* des Herrn ist nun der Stand der Beschränkung, der Leidensfähigkeit oder der Stand der Erniedrigung dem Stande der Entschränkung, der Leidensunfähigkeit oder dem Stande der Erhöhung gewichen. Es fragt sich aber, ob in diese in Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt sich bekundende Wiederbelebung schon die volle Auswirkung der kraft der persönlichen Einheit von Gottheit und Menschheit seiner Menschheit eingesenkten Gottesfülle zu setzen sei. Dies scheint nicht so, weil sonst das Sitzen zur Rechten, zu welchem die Himmelfahrt den Uebergang bildet und in dem erst die absolute Vollendung gegeben ist, um seine specifische Bedeutung kommen würde. Der Auferstandene stellt vorherrschend zunächst nur die reine und ursprüngliche Menschheit in verklärter und verherrlichter Form dar, zu der auch wir durch die Auferstehung zu gelangen bestimmt sind, Phil. 3, 21. 1 Joh. 3, 2. Wenn beispielsweise seine pneumatisch gewordene Leiblichkeit an der groben Materialität der Dinge keine Schranke mehr hat, wie er denn durch verschlossene Thüren mitten unter seine Jünger tritt: so ist dies doch an sich noch keine vollkommene Darstellung seiner leiblichen Allgegenwart. Nicht schon vor seiner Himmelfahrt, die so zur bloßen Schau-

darstellung herabsinken würde, war er aufgefahren zu seinem Vater und eingegangen in seine Herrlichkeit, sondern erst durch die Himmelfahrt ward er erhöhet zur Rechten Gottes, weshalb auch nicht unpassend zwischen dem status glorificationis und dem status majestatis noch unterschieden worden ist. Umgekehrt hat man aber mit noch minderem Rechte bezweifelt, ob er schon als der Auferstandene in pneumatischer, verklärter Leiblichkeit zu denken sei, oder ob nicht vielmehr der psychische Leib, mit dem er auch noch aus dem Grabe hervorgegangen sei, erst seit der Auferstehung einen mit der Himmelfahrt abgeschlossenen Proceß der Verklärung durchgemacht habe. Wenn der Auferstandene irdische Speise zu sich nimmt, so beweiset dies nicht die Nahrungsbedürftigkeit seiner noch psychischen, sondern die Assimilationsfähigkeit auch seiner pneumatischen Leiblichkeit. Er will damit nicht die Qualität, sondern nur die Realität seiner Leiblichkeit im Gegensatz zu der vermeintlichen Gespensterhaftigkeit seiner Erscheinung zur Darstellung bringen.

Bei der Himmelfahrt nun können wir unterscheiden den Himmel als Ort und den Himmel als Stand. Er ist eingegangen in den Ort der himmlischen Geister, um sich ihnen in seiner Herrlichkeit darzustellen; er ist aber zugleich eingegangen in die himmlische, über jegliche irdische Beschränkung erhabene Zuständlichkeit. Denn er ist nicht nur in den Himmel, sondern auch über alle Himmel aufgefahren, auf daß er das All erfülle, Eph. 4, 10. Hiermit ist also das Ziel des sichtbaren Actes seiner Himmelfahrt, seine unsichtbare Ueberweltlichkeit, welche eins ist mit seiner allerfüllenden Weltgegenwart, bezeichnet. Dieselbe

ist aber selbstverständlich als allwirksame Weltgegenwart zu denken, und diese seine allgegenwärtige Allwirksamkeit ist ausdrücklich durch sein Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet. Daß die Rechte Gottes in der Schrift durchgehend als Symbol der allmächtigen Kraft Gottes auftritt, und demnach das Sitzen zur Rechten Gottes gar nichts anderes bedeuten kann, als das Theilhaben an der göttlichen Allmacht, sollte als selbstverständlich gar nicht immer auf's Neue bewiesen werden müssen. Wird doch auch im 110. Psalme, wo der Messias zuerst zur Rechten Gottes sitzend auftritt, nicht von einem bloßen Ehrenplatze, sondern von göttlicher Machtwirksamkeit gehandelt. Der Herr legt dem zu seiner Rechten sitzenden Messias alle Feinde zum Schemel seiner Füße, und der zur Rechten Gottes sitzende Messias herrschet selber als Sieger unter seinen Feinden. Wie nun die Allgegenwart als eine allwirksame Gegenwart, so ist auch umgekehrt die Allmacht als eine allgegenwärtige Macht zu denken. Denn dextra Dei ubique est. Als der Allgegenwärtige ist er bei uns alle Tage bis an der Welt Ende, Matth. 28, 20, welche Verheißung der auferstandene Menschensohn seinen Jüngern gibt. Dieselbe nur auf seine Gottheit zu beziehen, klingt fast wie Spott. Denn da es selbstverständlich ist, daß er seiner Gottheit nach allgegenwärtig ist, so hätte der vor seinen Jüngern sichtbar stehende Menschensohn ihnen eigentlich verheißen, als solcher nicht bei ihnen zu sein alle Tage bis an der Welt Ende. Derselbe, welchem nach v. 18 alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, verheißt v. 20 bei ihnen zu sein immerdar. Dem Sohne Gottes konnte aber durch die Auferstehung

Nichts gegeben werden, was er nicht zuvor schon hatte; darum ist dem Menschensohne alle Gewalt gegeben, und dieser Allgewaltige ist auch der allgegenwärtig bei ihnen Seiende. Die Verheißung des bei ihnen Bleibens steht auch im offenbaren Gegensatze zu seinem bevorstehenden Weggange von ihnen. Derselbe, welcher durch seine Himmelfahrt alsbald sichtbar von ihnen gehen wird, eben der auferstandene Mensch Jesus, verheißt ihnen, unsichtbar bei ihnen zu bleiben ohne Unterlaß. Wie nun endlich die Allwirksamkeit die Allgegenwart einschließt, so setzt sie auch die Allwissenheit voraus. Denn die göttliche Allmacht ist keine blind wirkende Macht, sondern eine selbstbewußte und um alle ihre Werke wissende Allmacht, wie denn Col. 2, 3 ausdrücklich bezeugt, daß in Christo absolute Weisheit und absolutes Wissen sich finde,*) und 2 Tim. 2, 19 gesagt

*) Wir halten zwar nicht die lectio recepta *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ* v. 2, aber auch nicht die von Bähr und de Wette befürwortete Griesbach'sche Lesart *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ*, wonach allerdings die Beziehung des *ἐν ᾧ* v. 3 auf Christum wegfiele, sondern die von Steiger und Meyer vertheidigte Lachmann-Tischendorf'sche Lesart *τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ* für die allein begründete, wodurch die alte Beziehung von *ἐν ᾧ* auf *Χριϛοῦ* auf's Neue und nunmehr erst eigentlich in ihr Recht tritt. Denn da *τοῦ θεοῦ Χριϛοῦ* nicht Genitiv von *ὁ θεὸς Χριϛοῦ* (so Huther und Meyer), sondern von *ὁ θεὸς Χριϛός* ist (s. Steiger z. St.), so daß richtig schon Hilarius erklärte Deus Christus sacramentum est: so ist auch bei der Beziehung von *ᾧ* auf *Χριϛοῦ* die erforderliche Correlation von *ἀπόκρυφοι* v. 3 zu *τοῦ μυστηρίου* v. 2 gewahrt.

wird, daß der Herr die Seinen kenne, vgl. Joh. 10, 14. 21, 17. 16, 30, und Apokal. 1, 14. 2, 18 sind die Augen des Menschensohnes wie eine Feuerflamme (vgl. Vitringa und Bengel z. St.), wenn man nicht die Feuerflamme hier als Symbol des Zorneseifers nehmen will (vgl. Hengstenberg z. St.).

Es hat also der Stand der Erniedrigung, wie der Stand der Erhöhung, seine bestimmten Stufen, in denen die Bewegung bis zur tiefsten Tiefe und von da bis zur höchsten Höhe sich vollzieht. Jener beginnt mit der Empfängniß und Geburt, und culminirt in der Kreuzigung und Grablegung; dieser beginnt mit der Wiederbelebung und endet mit dem Sitzen zur Rechten Gottes. In der sessio ad dexteram ist die Idee der Gottmenschheit zur vollen Auswirkung gekommen, und es erübrigt nur noch die Offenbarmachung derselben, welche nach der Schrift und dem apostolischen Symbolum durch die Wiederkunft zum Gerichte sich vollzieht. Die Parusie steht demnach in ähnlichem Verhältnisse zur Sessio ad dexteram, wie Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt zur ζωοποίησις. Sie bezieht sich nicht sowohl auf die Zuständlichkeit, als auf das Amt des Gottmenschen, und ist der schließliche, sichtbare Vollzug seiner annoch unsichtbaren königlichen Herrschaft. Wie er Gottmensch ist, um Versöhner und Erlöser zu sein, und wie mit seinem Tode die Versöhnung vollbracht ist: so vollendet sich mit seiner Wiederkunft die Erlösung. Vgl. Luc. 21, 28. Wenn aber der Gottmensch den Zweck seiner Menschwerdung, die Versöhnung und Erlösung, zu ihrem Ziele hinausgeführt hat, dann wird der

dreieinige Gott wie im Anfange wiederum am Ende Alles sein in Allen. Zwar bleibt die Menschheit in der Person des Sohnes ewiglich aufgenommen in das Consortium der Trinität, denn Jesus Christus bleibt derselbe in Ewigkeit Hebr. 13, 8: aber die Vordergrundstellung, welche der Menschensohn als Herr und König seiner Gemeinde eingenommen hat, eben weil er des Menschen Sohn, der Versöhner und Erlöser ist, hat dann mit ihrem Zwecke auch ihr Ende erreicht; er übergibt die Herrschaft dem Vater, und es tritt die ursprüngliche, gleichmäßige Beziehung der heiligen Dreieinigkeit zur nunmehr versöhnten, erlöseten und verherrlichten Menschheit ein, 1 Cor. 15, 24—28. Dennoch bleibt auch dann bestehen, was das Nicänum von dem erhöheten Gottmenschen sagt: Seines Reiches wird kein Ende sein. Denn es ist und bleibt sein Reich, welches er gestiftet, aufgerichtet und vollendet hat, und welches nunmehr der dreieinige Gott, also auch der Gottmensch in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Geiste ohne Aufhören regiert. Mit der schließlichen Erfüllung der Weissagung von seinem Königthume ist Weissagung, wie Königthum aufgehoben d. h. vernichtet und doch zugleich erhalten.

Gehen wir nunmehr zur kirchlichen Entwickelung der Lehre vom Gottmenschen über, um den Einklang unserer eigenen Entwickelung der Idee des Gottmenschen aus der Idee der Versöhnung und Erlösung mit dem Glauben und Bekenntniß der Kirche Gottes auf Erden zu erkennen. Die Gemeine des lebendigen Gottes hat sich von Anfang an und zu allen Zeiten bewähret als ein Pfeiler und Grundveste der Wahrheit dadurch, daß sie in demüthigem Glauben

und kindlicher Anbetung beruht hat in dem kündlich großen Geheimniß der Gottseligkeit: Gott ist geoffenbaret im Fleisch, 1 Tim. 3, 16. Die Einheit der großen Gegensätze, Gott und Mensch, ist Wesen und Inhalt dieses Mysteriums. Indem nun der Glaube stets gehalten hat an dem, was Gott verbunden hat, auf daß der Mensch es weder scheide noch vermische, hat der klügelnde Verstand im Dienste des Unglaubens stets am gottgesetzten Mysterium gerüttelt, indem er entweder an der Einheit festhaltend die eine Seite des Gegensatzes vernichtete, oder am Gegensatze festhaltend die Einheit aufhob. Die Kirche hingegen im Kampfe gegen diese einseitigen Richtungen, eben sowohl den Gegensatz in der Einheit, als die Einheit im Gegensatze wahrend, ist zu immer schärferen Bestimmungen des Inhaltes ihres Glaubens fortgeschritten, ohne doch aus der ursprünglichen Naivetät ihres Glaubens herauszuschreiten. Denn nicht Ueberwindung ihres Glaubens durch speculative Erkenntniß, sondern Sicherstellung ihres Glaubens gegen kritische Auflösung und Negation war von jeher das Ziel ihrer dogmatischen Arbeiten und Kämpfe. Die Kirche weiß, an wen sie glaubt, und bewahret treu ihre Beilage auf den Tag seiner Zukunft. Jesus Christus bleibt derselbe gestern und heute und in Ewigkeit, nicht nur an sich, sondern auch im Glauben der Kirche. Nicht Wissen statt des Glaubens, sondern Wissen um den Glauben ist das Resultat ihrer Erkenntnißentwickelung. Darum ist sie am Ende dennoch im Anfange geblieben, ja sie erkennt und bejaht nunmehr erst recht, daß und warum das Mysterium, welches ihr anver-

traut ist, Gegenstand des Glaubens und nicht des begreifenden Erkennens ist.

Wie das Evangelium ursprünglich Judenthum und Heidenthum zu überwinden bestimmt war: so entstanden auch der christlichen Kirche von jenen beiden Richtungen her von Anfang an die schwersten Kämpfe. Denn das Verhältniß stellte sich nicht so rein dar, daß Judenthum und Heidenthum sich entweder völlig dem Christenthume unterwarfen und gefangen gaben, oder in offener und beharrlicher Feindseligkeit demselben gegenüber traten: sondern sie schlichen sich auch verrätherisch in die Burg der Kirche ein und suchten sie durch Vermischung der evangelischen Wahrheit mit ihrem jüdischen oder heidnischen Irrthume dem vor ihren Thoren lagernden Feinde auszuliefern. So entstanden die Häresieen des jüdischen Ebjonismus und des heidnischen Gnosticismus, von denen die eine durch Leugnung der wahren Gottheit, die andere durch Leugnung der wahren Menschheit unseres Herrn den Grund der Kirche, ihren Glauben an den Gottmenschen, erschütterte und mit Umsturz bedrohte. Der Ebjonismus ging von der äußerlichen, fleischlichen Auffassung des alttestamentlichen Prophetenwortes aus, wie sie dem späteren, pharisäischen Judenthume eignet, welches in dem Messias nur Davids, nicht Gottes Sohn erkannte Matth. 22, 41 ff. Indem nun die Ebjoniten die Erfüllung der messianischen Weissagung in Jesu von Nazareth fanden, hielten sie ihn nur für den König eines Reiches irdischer Herrlichkeit und für den Propheten dieses bei seiner zweiten Zukunft aufzurichtenden Reiches. Es bewahrheitete sich so das Wort des Apostels, daß die Juden

Zeichen fordern, 1 Cor. 1, 22., während ihnen der gekreuzigte Christus ein Aergerniß war. Sie schauten in Christo nicht den wahrhaftigen Hohenpriester und das vollgültige Opfer, und darum nicht den ewigen Sohn Gottes, welcher allein die vollgültige Sühne darzubringen vermochte. So war ihnen Jesus der Christ nur der mit dem Geiste Gottes gesalbte vollkommene Mensch, nicht der Mensch, welcher zugleich wahrhaftiger Gott ist. Es stimmte dies auch zu dem abstracten Monotheismus des späteren Judenthumes, welcher weder den schon vom A. T. bezeugten trinitarischen Unterschied in der Gottheit, noch auch das lebendige Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und der Welt, welches in der Menschwerdung Gottes gipfelte, erkannte. — Im Gegensatze zu diesem engherzigen jüdischen Realismus der Ebjoniten, dessen in die Welt der Endlichkeit versenkter Sinn nur nach einem Reiche irdischer Herrlichkeit trachtete, stand der das All überfliegende heidnische Idealismus der Gnostiker, welcher in seiner dualistischen Verachtung der Materie diese niedere Welt als das Werk eines dem höchsten Gotte feindselig entgegengesetzten oder doch in seiner Beschränktheit tief untergeordneten Gottes betrachtete, und darum in einer beständigen Flucht aus diesem irdischen Reiche der endlichen Beschränktheit, der Materie und der Finsterniß in das himmlische Reich der höheren Ideen und des Lichtes, in die obere Geisterwelt, begriffen war. Daher kannte er nur einen aus jener Welt herabgestiegenen höheren Geist, einen aus dem göttlichen Pleroma herabgekommenen Aeon, Christus genannt, den Offenbarer des an sich und bis dahin verborgenen höchsten Gottes

und seines himmlischen Reiches, welcher die Geistesmenschen durch Erkenntniß (Gnosis) der übersinnlichen Welt und ihrer Wahrheit aus den Banden dieser materiellen Welt oder des Bösen befreien und in das überirdische Pleroma, aus dem sie ursprünglich stammten, zurückführen sollte. Wie also den Ebjoniten Jesus der König des irdischen Reiches war, welcher auch als Prophet nur dieses sein irdisches Reich bezeugt hatte: so war den Gnostikern Christus der Prophet des himmlischen Reiches, welcher auch als König die Seinen nur durch sein prophetisches Zeugniß in dieses Reich einführte. Jenen war er Prophet weil König, diesen König weil Prophet, oder die Gnostiker setzten den königlichen Propheten an die Stelle des prophetischen Königs der Ebjoniten. So bewahrheitete sich an der heidnischen Gnosis das Wort des Apostels, daß die Griechen nach Weisheit fragen, 1. Cor. 1, 22., während ihnen der gekreuzigte Christus eine Thorheit war. Denn auch die Gnostiker erkannten in Christo nicht den sühnenden Hohenpriester und das vollgültige Opfer für unsere Sünden, weil sie bei ihrer Identificirung des Bösen mit der Materie den Schuldbegriff und damit die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Sühne aufhoben. Wie der Sohn Gottes nicht Mensch zu werden brauchte, um Mittler zu sein, weil es keiner sühnenden Vermittlung bedurfte: so konnte er auch nicht Mensch werden, weil er, weit entfernt durch Annahme der menschlichen Natur die Menschheit zu entsündigen, sich selbst mit der sündigen Materie befleckt haben würde. So brachte es also der Gnosticismus in seiner vollendetsten Form als eigentlicher Doketismus nur zu einem in menschlicher Schein-

gestalt auftretenden höheren Aeon, zu einem nur als Phantasma erscheinenden göttlichen Geiste, oder höchstens zu einem über dem niederen Menschen Jesus schwebenden, lose mit ihm verknüpften und sich seiner als Organes bedienenden, allenfalls zu einem nicht mit materieller, sondern mit psychischer oder siderischer Leiblichkeit bekleideten, höheren oder oberen Christus, welches immer nur eine scheinbare Menschwerdung der Gottheit ergab und sich also als feinere Form des Doketismus bezeichnen läßt. Es war und blieb dies der Widerchrist, welcher nicht bekannte Jesum Christum, daß er in das Fleisch gekommen ist, 2 Joh. v. 7, 1 Joh. 4, 3., der Lügner, welcher leugnete, daß Jesus sei der Christ, der weil er den Sohn leugnete, indem er leugnete, daß Jesus sei der Sohn Gottes, auch den Vater nicht hatte, 1 Joh. 2, 22 f. So also hob der Ebjonismus die wahrhaftige Gottheit, der Gnosticismus die wahrhaftige Menschheit des Gottmenschen auf, weil sie beide die Idee der Versöhnung und Erlösung aufhoben.*)

---

*) Es ist hier nicht unsere Aufgabe, das Sichberühren der Extreme, das Umschlagen des Ebjonismus in den Gnosticismus und umgekehrt, die ebjonitisch-gnostischen oder gnostisch-ebjonitischen Standpunkte, näher zu charakterisiren. Wir haben es eben nur mit den rein sich darstellenden Grundrichtungen in ihrer ursprünglichen Gegensätzlichkeit zu thun. Uebrigens enthielt auch die Verknüpfung der Gegensätze keine Annäherung an den kirchlichen Glauben, sondern war nur ein Zeugniß von der inneren Haltungslosigkeit des einen, wie des anderen Irrthumes. Beiläufig bemerken wir, daß wir der Behauptung Dorner's nicht beizustimmen vermögen, daß die Menschheit

Die Kirche hielt nun diesen beiden grundstürzenden Irrthümern gegenüber an ihrem ursprünglichen von den Aposteln überkommenen Glauben und dem Zeugnisse von dem Einen Christus, welcher wahrer Gott und wahrer Mensch ist, fest.*) Sie bedurfte so radicalen Extremen gegenüber

Christi bei Marcion eine wesentlichere Stelle erhalten habe, als bei den übrigen Doketen. (Vgl. Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 374.) Selbst wenn die Ansicht (vgl. S. 382) gegründet wäre, daß nach Marcion Christus nicht bloß als phantasma, sondern mit einem aus Gott stammenden Leibe erschienen sei, so würde mit dieser an den Schwenkfeldianismus anklingenden Christologie schlechthin Nichts für die wahre und wirkliche Menschheit unseres Herrn gewonnen sein. Noch unbegreiflicher erscheint uns die Behauptung, daß durch Marcion wegen des versühnenden Todes Christi oder der leidenden und sühnenden Erscheinung der göttlichen Liebe für die Menschheit Christi eine wesentliche Stelle bereitet worden sei (vgl. S. 391). Wie kann bei der marcionitischen Unterscheidung und schroffen Antithese des θεὸς δίκαιος und des θεὸς ἀγαθός von einer Versöhnung, die doch auf der Vermittelung der Gerechtigkeit und der Liebe ruht, die Rede sein? Die marcionitische Entgegensetzung des Zorngottes des A. T. und des Liebesgottes des N. T. ist Nichts, als der ordinärste Rationalismus in der Form des theosophischen Gnosticismus. Man sollte endlich das durch Neander in Gang gebrachte Liebäugeln mit einem Manne aufgeben, der am schwersten von dem heiligen Zorneseifer der ausgezeichnetsten Vertreter der Kirche der ersten Jahrhunderte getroffen ward, und fürder nicht den als den ersten Protestanten hinstellen, welchen der milde Polycarp den Erstgeborenen des Satans nannte.

*) Wie sehr dieser Glaube und dieses Zeugniß schon zur Zeit der apostolischen Väter in der Kirche Christi herrschend

keiner weiter gehenden Entwickelung ihrer alten regula fidei, es genügte vielmehr die feste Aufrechterhaltung derselben und das entschiedene Zurückweisen solcher ihre Fundamente auflösenden Lehren. Darum finden wir im Gegensatz zum Ebjonismus und Gnosticismus nicht sowohl eine Fortbildung des kirchlichen Bekenntnisses, als vielmehr nur ein einmüthiges Beharren in demselben. Die wissenschaftliche Widerlegung und der theologische Kampf wider diese Richtungen ward aber rüstig und siegreich von den Lehrern und Vätern der Kirche geführt. Diese erkannten auch die hohe practische Bedeutung des Streitpunktes, wie denn schon Irenäus den bei allen Kirchenvätern nach ihm wiederklingenden Gedanken ausspricht, „daß der Mittler, um die Menschheit wieder mit Gott zu vereinigen, beiden Seiten angehören mußte.“ *)

---

war, zeigt Dorner I. S. 130 ff., welcher im Rückblick auf diese Epoche (vgl. S. 295) die Zeit bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Zeit „der für die wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi zeugenden Kirche“ bezeichnet. Treffend bemerkt er auch S. 400, daß Ebjonismus und Gnosticismus die letzten und als Gegner ohne Zweifel unverwerflichen Zeugen für die alte Christenheit seien, „daß nämlich in deren Vorstellung von Christo sowohl die höhere als die menschliche Seite von Christo enthalten war.“ Sodann seien sie Zeugen wider einander: denn sie verklagen sich gegenseitig, daß ihnen ein wesentlicher Bestandtheil des Christlichen fehle. Endlich zeuge jede wider sich selbst, weil jede am Ende der Epoche dasjenige selbst annehme, dessen Verwerfung sie zu Anfang der Christenheit habe abverlangen wollen.

*) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk, Th. II,

Beharrte nun die Kirche den Extremen des Ebjonismus und Gnosticismus gegenüber, welche die eine oder die andere Seite des Gegensatzes zu vernichten strebten, fortwährend bei ihrem apostolischen Glauben an die Gottheit und Menschheit Jesu Christi: so konnte Niemand, der zur Kirche gehören wollte, fortan eine der beiden Seiten ausdrücklich in Abrede nehmen; allein es blieb noch die Möglichkeit, sie bei scheinbarer Anerkennung zu alteriren. Dies geschah, was aber mehr in die Lehre von der Trinität hinein gehört, in Bezug auf die Gottheit durch den Arianismus, in Bezug auf die Menschheit durch Apollinaris den Jüngeren, welcher übereinstimmend mit der orthodoxen Lehre von der wahren Gottheit unseres Herrn, sowohl um eine wahre Einheit von Gottheit und Menschheit zu gewinnen, als auch um die unwandelbare Heiligkeit und Unfehlbarkeit des Gottmenschen sicher zu stellen, die menschliche Natur in ihm um ihren wesentlichsten Bestandtheil verkürzte, indem er Christo nur einen beseelten Leib (σῶμα und ψυχή als animalisches Lebensprincip) zuschrieb, an die Stelle des vernünftigen Menschengeistes (des νοῦς oder des menschlichen πνεῦμα) aber den göttlichen Logos selber setzte. Die Kirchenväter stellten dem den Satz entgegen: „Was der Sohn Gottes nicht angenommen hat, das hat er auch nicht geheilet" (τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον), indem

---

Aufl. 2. S. 33. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Aufl. 2. Th. I. S. 476 ff. Ueber die Erneuerung des Ebjonismus im Monarchianismus vgl. Dorner I, S. 503 ff.

sie auch hier sofort die soteriologische Bedeutung der Frage erkannten. In der That wäre der Mensch nur halb und zwar nur nach der niederen Seite seines Wesens, nicht nach der höheren, dem eigentlichen Sitze der Sünde, erlöst, wenn der Sohn Gottes nur einen psychischen Leib oder die menschliche Natur ohne den vernünftigen und wollenden Geist angenommen hätte. Wie also dem Arianismus gegenüber an der wahrhaftigen d. i. an der wesenhaften Gottheit, so ward dem Apollinarismus gegenüber an der wahrhaftigen d. i. an der vollständigen, aus Geist, Seele und Leib oder aus Seele (höherer und niederer Seele) und Leib bestehenden Menschheit des Erlösers festgehalten;*)

*) Uebrigens stimmte auch der Arianismus in der Leugnung der vernünftigen Menschenseele Christi mit dem Apollinarismus überein. Wie dieser bei dem Zugeständniß eines menschlichen νοῦς weder die Einheit von Gottheit und Menschheit, noch die sittliche Unwandelbarkeit des Gottmenschen meinte retten zu können: so brauchte jener, da ihm der Logos selber ein wandelbares Geschöpf war, für die Herstellung der freien Sittlichkeit, auf welche ihm beim Erlöser Alles ankam, nur die Annahme eines seelenlosen Leibes von Seiten des Logos, und konnte die Annahme einer menschlichen Seele gar nicht brauchen, weil ja sonst, was an sich undenkbar ist, ein wandelbarer, endlicher Geist einen anderen in die Einheit seiner Person aufgenommen hätte. Die Kirche aber bestritt am Arianismus hauptsächlich nur die Creatürlichkeit des Logos, was ja auch sein Grundirrthum war, dahingegen die Verkürzung der Menschennatur bestritt sie als den Grundirrthum des Apollinarismus. Näheres über den letzteren s. bei Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes I. S. 585 ff. und bei Dorner a. a. O. I. S. 985 ff.

und fortan durfte Niemand Gottheit oder Menschheit des Gottmenschen leugnen oder umdeuten und verkürzen, ohne offen von dem sich seiner selbst nach dieser Seite hin thetisch und antithetisch begrifflich klar gewordenen Gesammtglauben der Kirche Christi sich loszusagen.

Dennoch schlich die stets sich windende Schlange der Häresis auf's Neue nur auf heimlicheren Wegen heran, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Gottheit und Menschheit des Gottmenschen standen unerschütterlich fest und durften nicht mehr angetastet werden: so konnte die einseitige Verstandesreflexion sich nur noch richten auf die eigenthümliche Art ihrer Verknüpfung; wobei wieder die doppelte Möglichkeit vorhanden war, entweder den nunmehr von der Kirche festgestellten Unterschied von Gottheit und Menschheit auf Kosten ihrer wahrhaftigen Einheit, oder im Gegensatze dazu die von Anfang an von der Kirche geglaubte wahrhaftige Einheit auf Kosten des bleibenden Unterschiedes geltend zu machen. Ein Vorspiel beider Einseitigkeiten finden wir schon beim Origenes, in dessen Lehre wir ein haltungsloses Umschlagen des einen Irrthumes in den anderen wahrnehmen, indem er an die Stelle der ursprünglichen organischen Wahrheitsmitte die Addition der von der Wahrheit nach den entgegengesetzten Seiten hin abweichenden Extreme setzte. Zufolge seiner Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen ging er von der Vorstellung aus, daß eine dieser präexistirenden Seelen (eben die Seele des Erlösers) in der innigsten Liebe und in unwandelbarer Treue dem göttlichen Logos angehangen habe und mit ihm verbunden geblieben sei, während die anderen sich mehr oder weniger

von ihm entfremdeten und lossagten. Hier haben wir also von vorneherein nur eine moralisch-mystische Verbindung der Gottheit und Menschheit, welche der specifischen Idee der Menschwerdung Gottes kein Genüge thut. Origenes fühlte das selbst, weshalb er, um diesen Mangel auszugleichen, annahm, daß jene dem Logos treu gebliebene Seele sich immer tiefer in denselben hineingelebt habe, und endlich so sehr in ihn hineingewachsen sei, daß sie völlig in die Gottheit transfigurirt oder vergottet worden sei. Der anfängliche Unterschied ohne wahrhaftige Einheit schlug ihm also am Ende in die Einheit ohne bleibenden Unterschied um. *)

Jenes trennende, rationalisirende und dieses ineinsschauende, mystische Element, welche mit einander verbunden sich durch die origenistische Christologie, wie durch seine ganze Theologie, hindurchziehen, fielen später auseinander, und wurden in zwei besonderen Schulen, das erstere in der antiochenischen, das letztere in der alexandrinischen, ausgebildet. Aus der antiochenischen Schule sind uns noch vor dem Ausbruche des kirchlichen Streites Männer bekannt, die im Grunde schon ganz diejenige christologische Lehre entwickelt hatten, welche nachher bei besonderem Anlaß den

*) Der Sohn Gottes hat daher nach Origenes von der Jungfrau nicht die vollständige Menschennatur, sondern der seiner geistigen Seinsweise nach präexistirende Gottmensch hat von Maria nur die menschliche Leiblichkeit angenommen. Näheres über die Christologie des Origenes s. bei Thomasius, Origenes S. 203 ff., Baur a. a. O. I. S. 223 ff., Dorner a. a. O. I. S. 677 ff. S. 947 f.

Streit hervorrief, so namentlich Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia.*) Ein feindlicher Zusammenstoß

*) Schon Theodor faßte die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus nur als moralische Verbindung. Er lehrte eine ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν. Es ist das absolute Wohlgefallen (εὐδοκία), wodurch Gott in Christo wohnte. Schon er leugnete entschieden, daß die Maria θεοτόκος zu nennen sei, und bezeichnete die menschliche Natur als den von dem Logos bewohnten Tempel. Zwar redete auch er von zwei Naturen (φύσεις) und Einer Person (πρόςωπον); er verglich aber die Einheit mit der Einheit von Mann und Weib, welche Ein Fleisch bildeten, so daß er also thatsächlich doch bei dem Begriffe der moralisch-mystischen Verbindung (συνάφεια) stehen blieb, und zwar zugab, daß der Logos einen Menschen angenommen habe, aber es als Unsinn bezeichnete, daß er Mensch geworden sei. Er kommt also im Grunde nicht über die zwei in Harmonie des Denkens und Wollens stehenden Personen des Logos und des Menschen Jesus hinaus. Auch Theodor aber bringt es deshalb nicht zur wahrhaftigen Menschwerdung Gottes, zum wirklichen Gottmenschen, weil bei seiner pelagianisirenden Lehre von dem göttlichen Ebenbilde und der Sünde (er behauptete ausdrücklich, die Nachkommen Adams sündigten nicht φύσει, sondern γνώμῃ) ihm mit dem Begriffe der adamitischen Naturschuld auch der Begriff der Versöhnung mangelt. Christus hat durch normalen Gebrauch seines menschlichen Willens den göttlichen Willen vollkommen erfüllt, und so den physischen Tod, welcher auf alle Nachkommen Adams um ihrer vorausgesehenen freien Uebertretung willen von Adam her übererbt war, durch die Auferstehung von den Todten überwunden, und die menschliche Natur aus ihrer anfänglichen Wandelbarkeit zur schließlichen Unwandelbarkeit vollendet. Ward so das göttliche Ebenbild zuerst durch ihn absolut realisirt, so werden wir nur mit-

der antiochenischen und der alexandrinischen Dogmatik ward aber bekanntlich erst durch des Antiochener Nestorius Leugnung des θεοτόκος hervorgerufen. Nestorius wollte zwar mit der Kirche an der wahren Gottheit und der wahren Menschheit des Erlösers festhalten; er trug aber in seiner Anschauung nicht die wahre und lebendige Einheit jener Gegensätze. Er brachte es in Wirklichkeit über eine moralisch-mystische Verbindung von Gott und Mensch nicht hinaus, eine Verbindung, wie sie schon in den Heiligen und Propheten des A. B. stattgefunden hatte, in Christo aber nur als in vollkommenem Maße vorhanden von ihm gedacht ward. So löste er die specifische Dignität des Erlösers, die Idee des Gottmenschen, auf, und statuirte nur einen graduellen Unterschied zwischen dem Gottmenschen und dem Menschen Gottes. Der Logos, sagte er, habe in dem Menschen Jesus gewohnt als in seinem Tempel; es habe in Christo eine Verknüpfung (συνάφεια) von Gottheit

---

telst Anschlusses an ihn durch Unterstützung des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade in dasselbe Bild verklärt. Wiewohl Theodor die Einwohnung des Logos, welche ihm identisch ist mit dem göttlichen Wohlgefallen, von Anfang an in Jesu setzte, so trat dennoch eigentlich erst zum Lohne für seine Tugend seine Vereinigung mit dem Logos ein, insofern jene ursprüngliche Vereinignng des Logos mit Jesu nur in der Voraussicht dessen, was aus ihm werden würde (κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται), geschah. Näheres über Theodor von Mopsuestia s. bei Baur I. S. 699 ff. Dorner II. S. 33 ff. Thomasius, Christi Person und Werk, II. S. 77 ff.

und Menschheit stattgefunden; der Mensch sei nur der Träger, das Organ oder auch das Kleid der Gottheit gewesen. Zwar gab er zu, daß die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit auch für die letztere eine Einheit der Würde (αὐθεντία) und Verehrung (ἰσοτιμία, ἀξία) begründet habe; doch war dies ein haltungsloses Zugeständniß, so lange er nicht von der bloßen Verknüpfung zur wirklichen Einheit von Gottheit und Menschheit fortschritt. Zwar weigerte er sich auch nicht, die Verbindung beider zu Einer Person zuzugestehen, doch blieb dies ein inhaltsleeres Zugeständniß, und die Personeinheit war bei ihm im Grunde ein sinnloses Wort. Denn einmal brachte er es bei der positiven Beschreibung der Person des Erlösers niemals über eine bloß einheitliche Beziehung (ἕνωσις σχετική) zwischen Gott und Mensch hinaus, so daß doch immer die doppelte Person des Logos und des Menschen in spröder Unvereinbarkeit einander gegenüber standen, (ein ἄλλος καὶ ἄλλος, nicht bloß ein ἄλλο καὶ ἄλλο in dem εἷς zurückblieb); dann aber leugnete er auch mit Entschiedenheit, ja Heftigkeit die nothwendige Consequenz der persönlichen Einheit, daß nämlich Maria Gottgebärerin zu nennen sei: denn nicht den Sohn Gottes selber, was eine heidnische Annahme sei, sondern nur den mit dem Sohne Gottes verbundenen Menschen, Christum, habe sie geboren. Darum sei sie wohl Χριστοτόκος nicht aber θεοτόκος zu nennen, letzteres höchstens nur in dem ganz uneigentlichen Sinne propter humanitatem conjunctam Deo. Nur in diesem Verstande sei der Ausdruck allenfalls zu toleriren, jeder andere Verstand sei

eben Mißverstand.*) Daß Nestorius es zu keiner wahren und wirklichen Menschwerdung Gottes brachte, hatte auch bei ihm seinen tieferen Grund in der pelagianisirenden Grund-

*) Ein merkwürdiges Vorspiel der Zwingli'schen ἀλλοίωσις. Ueberhaupt zeigt Nestorius selbst, wie begründet der gegen die reformirte Christologie gerichtete Vorwurf des Nestorianisirens sei. Auch Nestorius gestand die unio personalis zu; weil er aber ihre nothwendige Consequenz, die communicatio idiomatum leugnete, so war und blieb seine unio personalis eine res de solo titulo, eine bloße Redefigur. Meisterhaft hat schon Luther in seiner Schrift von den Concilien und Kirchen (Erl. Ausg. Bd. 52. S. 309 ff.) dieses Verhältniß auseinander gesetzt. Er erklärt den Nestorius für einen beschränkten Kopf, der zwar die Prämisse zugab, aber die Consequenz leugnete (Antecedente concesso negavit consequens), und so die Prämisse selbst wieder aufhob. (Vgl. S. 349: „Darumb wollen wir keinen Nestor leiden, der uns eins gibt, und das ander nimpt, mit welchem wir das auch nicht behalten können, das er gibt, und ist ein rechter Gebers-Nehmers.") Dies ist die schonendste Charakteristik, welche man dem Manne angedeihen lassen kann. Es bliebe sonst nur die Annahme der Unredlichkeit welche, um das eigene unkirchliche System zu decken, der Kirche die Formel der unio personalis concedirte und doch der Sache nach die gegentheilige Anschauung aufrecht erhielt. Dies Spiel hat ja freilich die Häresis von der ältesten bis in die neueste Zeit hinein getrieben. Unklarheit und Unwahrheit liegen bei ihr stets in ununterscheidbarer Mischung ineinander. Wie die Winkelzüge des Arianismus an dem ὁμοούσιος scheiterten, so kam die Unwahrheit des Nestorianismus an der Negation des θεοτόκος zur Erscheinung. So zwingt die Häresis die Kirche stets zur scharfen Formulirung ihres Glaubensinhaltes, um nachher den Vorwurf des Formelchristenthumes erheben zu können.

richtung der antiochenischen Dogmatik, weshalb auch die Pelagianer des Abendlandes zu ihm und den Antiochenern ihre Zuflucht nahmen. Auch bei ihm fiel mit der Auflösung der schriftgemäßen Lehre von der Sünde und Sündenschuld die Nothwendigkeit der Versöhnung, und mit der Nothwendigkeit der Versöhnung die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes dahin.

Dem Nestorius trat als Verfechter der kirchlichen Anschauung von der Person Christi Cyrill von Alexandria entgegen. Er bekämpfte die bloße Verknüpfung (συνάφεια), und behauptete eine reelle, nicht bloß nominelle Einheit (ἕνωσις) der Gottheit und Menschheit. Zwar bezeichnet er nun seinerseits diese Einheit als eine natürliche (ἕνωσις φυσική), doch will er damit keine Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer dritten, keine Verwandlung der einen Natur in die andere einführen. Vielmehr bestreitet er ausdrücklich diese irrthümliche Annahme, und lehrt, daß der eine und selbige Christus wahrhaftiger und vollkommener Gott und wahrhaftiger und vollkommener Mensch gewesen und geblieben sei. Auch die menschliche Natur bleibt ihm nach der Einigung ein anderes (ἄλλο) als die Gottheit, nur nicht ein anderer (ἄλλος), und er betont sehr stark die Realität ihres Leidens; eben so bleibt ihm auch umgekehrt die göttliche Natur nach der Einigung ein anderes als die Menschheit und unwandelbar dieselbe, so daß der eine und selbige Christus leidenslos nach der Gottheit gelitten hat nach der Menschheit (ἀπαθῶς ἔπαθεν). Demnach bezeichnet ihm der allerdings mißverständliche und mangelhafte, damals aber noch naive und wenigstens

gegensätzlich berechtigte Ausdruck der *physischen* Einheit im Grunde nur die Realität der Einheit von Gottheit und Menschheit. Das Physische ist ihm in diesem Zusammenhange das Wesenhafte, Wahrhaftige und Wirkliche der Einheit im Gegensatze zur bloßen Schein- und Nameneinheit. Während also Nestorius, wenn er die persönliche Einheit zugestand, den richtigen Ausdruck hatte bei irrthümlicher Anschauung, indem ihm die Eine Person in der Wirklichkeit immer wieder in zwei Personen auseinander ging, so hatte Cyrill, wenn er die natürliche Einheit lehrte, den mangelhaften Ausdruck bei richtiger Anschauung, indem er in Wirklichkeit den Unterschied der beiden Naturen anerkannte. Allerdings aber hob er besonders, wie das auch namentlich dem Nestorius gegenüber seine Aufgabe war, die Einheit hervor, und machte damit so vollen und ganzen Ernst, daß er mit der Prämisse auch die nothwendig aus ihr sich entwickelnde Consequenz, mit der realen Einheit der Naturen auch die reale Mittheilung der Eigenschaften, und zwar nicht nur das *θεοτόκος*, sondern überhaupt die Selbstmittheilung des Logos an das Fleisch und umgekehrt die Selbstaneignung alles Menschlichen durch den Logos (die *κοινοποιία, οἰκείωσις* und *ἰδιοποίησις*) behauptete, und die Erniedrigung, wie die Erhöhung, dem ganzen Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur zuschrieb. So erst kam das Mysterium der Menschwerdung Gottes, dessen Tiefe und Unergründlichkeit Cyrill entschieden erkannte und bekannte, zu seiner wirklichen Anerkennung. Zugleich aber war auch dem Cyrill der innige Zusammenhang der Lehre von dem Gottmenschen mit der Lehre von der Versöhnung und Er-

lösung klar und lebendig gegenwärtig, denn, sagt er, „hat er nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder bloßes Organ der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst.“ Und: „Es war genug, daß Einer für Alle sterbe, welcher Alle durch seine unendliche Bedeutung aufwog (εἷς — — πάντων ἀξιώτερος).“ Wie könnte ferner Christus als Gottmensch unser Haupt heißen und das göttliche Leben uns mittheilen, wenn der Logos nicht wirklich Mensch ward? *)

---

*) Wenn Baur I, S. 777 ff. Anm. mit Recht die moderne Partheinahme für Nestorius in ihre gebührenden Schranken zurückgewiesen und nachgewiesen hat, daß die Christologie des Cyrill durchaus in der Consequenz der kirchlichen Anschauungsweise lag: so hat er doch andrerseits die Lehre des Cyrill des Monophysitismus, ja des Doketismus beschuldigt. Nach seiner Theorie falle zuletzt alles Menschliche der bloßen Vorstellung anheim, es sei ein bloßes Accidens des Göttlichen und habe eine bloß scheinbare Realität, er spreche daher lieber gar nicht von einer menschlichen Natur, sondern nur von menschlichen Prädicaten, welche er zu Eigenschaften der Einen Natur des fleischgewordenen Logos mache, ähnlich wie in der katholischen Transsubstantiationslehre die Accidenzien von Brod und Wein, ohne ihre eigentliche Substanz, von der Substanz des Leibes und Blutes getragen werden. Vgl. S. 769. 773. 797. Gegen diese antiochenische Mißdeutung der Cyrill'schen Lehre hat aber Cyrill selbst wiederholt und auf das Entschiedenste protestirt. Vgl. bei Baur S. 762 ff. Dennoch hat auch Dorner II, S. 77 denselben Vorwurf erhoben, indem er von einer Cyrill'schen Insubstantiation, nicht bloß Enypostasirung, der menschlichen Natur in dem Logos geredet wissen will, wiewohl er kurz zu=

Die dritte ökumenische Synode zu Ephesus im Jahre 431 verurtheilte die Lehre des Nestorius, und erklärte den Inhalt des im Anfange des Streites von Cyrill an Ne-

vor S. 74 selbst angeführt hat, Cyrill spreche im Gegensatz zu dem antiochenischen Vorwurfe sogar von einer ἄνισος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις Gottes und des Menschen. Eine durchaus zutreffende Darstellung des Sinnes der Cyrill'schen Lehre findet sich dagegen bei Thomasius, welcher II. S. 96 als den Grundgedanken derselben die reale organische Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi bezeichnet, eine Einheit, die den Unterschied nicht absorbirt, sondern in sich hat, aber als vermittelten. In der That ist nur in diesem Falle erklärlich, wie Cyrill ohne Verläugnung seiner Ueberzeugung bald nach der ersten ephesinischen Synode das Symbol der Orientalen unterschreiben konnte. Auch Baur vertheidigt ihn gegen diese Verdächtigung, aber nur so, daß er meint, das orientalische Symbol habe ihn zu seiner monophysitischen Deutung desselben berechtigt, und das zweideutige Licht falle mehr auf die Orientalen, als auf Cyrill. Indeß es ist eben so wenig Grund zu einer solchen Anklage gegen einen Johann von Antiochien und einen Theodoret, als gegen Cyrill vorhanden. Die Orientalen hatten aufrichtig an der Stelle der bloßen συνάφεια die reale ἕνωσις und deren nothwendige Consequenz das θεοτόκος bekannt. Dies konnte dem Cyrill als Basis der Einigung genügen. Daß sie den Gegensatz gegen die nestorianische Naturentrennung, auf den es ihm hauptsächlich ankam, aufrichtig mit ihm theilten, dafür bürgte ihm ihre Einwilligung in die Verdammung des Nestorius, wie in das Bekenntniß des θεοτόκος. Wenn sie nun aber bei dieser einen damals grade in Rede stehenden Consequenz des θεοτόκος beruhten, und nicht auch die übrigen Cyrill'schen Consequenzen mitbekannten: so entsagten sie doch andrerseits der Verdammung der Cyrill'schen Anathe-

storius erlassenen Schreibens und der zwölf Cyrill'schen Anathematismen für die rechtgläubige Lehre. In den Verhandlungen des Dogma's ward von der Voraussetzung ausge-

---

matismen, gestatteten ihm also, seinerseits die volle und allseitige Consequenz seiner Lehre zu ziehen. Sie ihrerseits scheuten nur das „Gott gestorben" aus Furcht vor Theopaschitismus, und die Durchgottung der menschlichen Natur aus Furcht vor Doketismus ausdrücklich mitzubekennen. Den stärksten Schein des Monophysitismus hat Cyrill allerdings durch seine Behauptung der *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* auf sich geladen. Indeß im Gesammtzusammenhange seiner Lehre betrachtet kann die *μία φύσις* nur im späteren Sinne der *μία ὑπόστασις*, des *ἓν πρόςωπον* gefaßt werden. Cyrill befolgte hier nur, was Dorner S. 65 mit Unrecht bestreitet, die ältere unbestimmtere Redeweise, bei welcher der kirchliche Glaube von der einheitlichen Totalanschauung der Person Christi geleitet war. Dieselbe Ausdrucksweise, welche man Beispiels halber dem Athanasius zu gute halten muß, ohne ihn, der grade die wahre und vollständige Menschheit Christi ernstlich gegen Apollinaris vertheidigte, des Monophysitismus beschuldigen zu dürfen, wird auch dem Cyrill nachzusehen sein. Cyrill nannte die Gottheit und die Menschheit, in ihrem wesentlichen Unterschiede von einander bebetrachtet, gewöhnlich nicht *φύσεις*, sondern *πράγματα* oder *ὑποστάσεις*, und redete von einer *σύνοδος πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων*. Vgl. Baur I. S. 795. Halten wir uns an diesen seinen vorherrschenden Sprachgebrauch, so finden wir in der Christologie, wie in der Trinitätslehre, bei gleichbleibendem kirchlichem Sinne eine spätere Umkehrung des früheren Sprachgebrauches. Wie gegen Paul von Samosata *τρεῖς οὐσίαι μία ὑπόστασις*, gegen Arius hingegen *τρεῖς ὑποστάσεις μία οὐσία*, so ward gegen Nestorius *μία φύσις δύο ὑποστάσεις*, gegen Eutyches hingegen *μία ὑπόστασις δύο φύσεις* behauptet. Wenn

gangen, daß die Lehre des Cyrill mit dem nicänischen Symbol übereinstimme, welches schon den aus dem Wesen des Vaters erzeugten Sohn als denselben bekannt hatte, der zu unserem Heile herabgekommen, Fleisch und Mensch geworden sei, gelitten habe und auferstanden sei. In der That war Cyrill der Vertreter des gemeinsamen kirchlichen Glaubens an die Eine untheilbare Person des Gottmenschen, so daß dem Nestorianismus gegenüber die Entscheidungen der ephesinischen Synode als durchaus berechtigt erscheinen.

Es konnte aber das christologische Dogma durch diese Entscheidung noch nicht zu seinem Abschlusse gelangen. Es hatte sich nur eben erst im Gegensatze zu dem einen Extreme ausgebildet; es mußte sich aber nach dem durchgehenden Gesetze der kirchlichen Dogmenbildung auch im Gegensatze zu dem anderen Extreme fixiren. Das Hervorbrechen dieses anderen Extremes lag bei der Mangelhaftigkeit der Cyrill'schen Ausdrucksweise trotz der Richtigkeit seines Sinnes nahe genug, und schwebte so lange noch als ein drohendes

---

Baur und Dorner den Cyrill des Monophysitismus bezüchtigen, Thomasius hingegen II. S. 104 den nicht völlig überwundenen Nestorianismus an ihm beklagt, weil er nicht bis zur Kenose des Logos fortgeschritten sei: so können wir schon aus diesem auch gegen die lutherische Christologie stets erhobenen entgegengesetzten Vorwurf schließen, daß auch Cyrill die rechte biblisch-kirchliche Mitte eingehalten haben wird. Uebrigens finden sich schon bei Cyrill selbst Anklänge an die lutherische Lehre vom Stande der Erniedrigung, vom Nichtgebrauche der seiner Menschheit eingesenkten göttlichen Idiome. Vgl. bei Dorner II. S. 79.

Gewitter am Himmel des kirchlichen Dogma's, bis es sich entladen hatte und so grade gründlich verscheucht ward. Es durfte nur mit dem Cyrill'schen Ausdrucke Ernst gemacht werden, und die Eine Natur, welche er gelehrt hatte, nicht im Sinne der Einen Person bei bleibendem Unterschiede der beiden Naturen, sondern als Aufhebung der anderen Natur gefaßt werden: so war der dem nestorianischen entgegengesetzte Irrthum vorhanden. Dies geschah nun durch Eutyches, welcher von sich aussagte, daß er nach der Menschwerdung Gottes des Logos, d. h. nach der Geburt unseres Herrn Jesu Christi, Eine Natur anbete, Eine Natur des Fleisch- und Menschgewordenen Gottes. Er bekenne, daß unser Herr vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sei, nach der Vereinigung aber bekenne er Eine Natur. Und daß er dies nicht mehr im unverfänglichen Sinne that, so daß Eine Natur nur als ein ungeschickter Ausdruck für Eine Person genommen werden könnte, zeigte nicht nur seine beharrliche Ablehnung jedes bleibenden realen Unterschiedes nach vollzogener Einigung, sondern namentlich auch seine Behauptung, daß das Fleisch Christi nicht dem unsrigen gleichwesentlich gewesen sei (*μὴ ἔχοντα* sc. *Χρ. σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν*). So war eine wirkliche Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder auch eine Vermischung beider zu einer dritten gottmenschlichen Substanz nicht nur dem Ausdrucke, sondern auch der Sache nach gegeben.

Auch gegen diesen Irrthum durfte die Reaction nicht ausbleiben. Eine Particularsynode zu Constantinopel (448) verwarf sogleich die Lehre des Eutyches, und diese Verurtheilung ward, trotz der monophysitischen Räubersynode zu

Ephesus (449), von dem vierten öcumenischen Concile zu Chalcedon (451) bestätigt. Grundleglichen Einfluß hat bekanntlich auf die Entscheidungen dieser Synode das berühmte Schreiben Leo's des Großen an den Patriarchen Flavian von Constantinopel geübt. Die römische Kirche hat in den christologischen Streitigkeiten des Morgenlandes dieselbe klare und sichere Haltung behauptet, die sie schon in den trinitarischen Streitigkeiten bewährt hatte. Wie der römische Bischof Cölestin sogleich auf die Seite Cyrill's und der Alexandriner gegen Nestorius trat: so trat der römische Bischof Leo sogleich auf die Seite der Orientalen gegen Eutyches. Die römische Kirche stand von Anfang an fest und unbeweglich in der wahrhaft organischen Mitte der kirchlichen Anschauung, und war daher schlagfertig nach beiden Seiten des entgegengesetzten Irrthumes hin. In ihr selber vermochte das auftauchende Extrem zu keiner Bedeutung zu gelangen. Der früher schon vom Mönch Leporius gemachte Versuch, auch im Abendlande eine nestorianisirende Naturentrennung zur Geltung zu bringen, scheiterte sogleich an dem entschiedenen und einsichtigen Widerspruch des Augustin. Statt bleibende und tiefgreifende Bewegungen hervorzurufen, hatte er mit dem schleunigen Widerrufe des Leporius geendigt. Dem Eutyches gegenüber kam es nun darauf an, im Gegensatze zu der mißbräuchlichen Deutung des mißverständlichen Ausdruckes von der Einen Natur an dem bleibenden Unterschiede der beiden Naturen festzuhalten, und die reale Einheit derselben mit dem entsprechenden Ausdrucke der Einen Person zu bezeichnen. Dies war schon in dem auch von Cyrill unterschriebenen Symbole der Orien-

talen geschehen, und ward nun von Leo mit großem Scharfsinn vertheidigt, näher bestimmt und weiter ausgeführt. Eben so mußte aber der in der Kirche schon feststehende Gegensatz gegen Nestorius festgehalten werden. Beides ist von der Chalcedonensischen Synode geschehen, welche „Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως gegen Eutyches), ungesondert und ungetrennt (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegen Nestorius) erkannt, so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person zusammenläuft," bekannte; „nicht Einen in zwei Personen zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, der Gott das Wort und der Herr Christus ist." Konnte schon nach diesen Bestimmungen dem Concile nur mit Unrecht vorgeworfen werden, daß es, um die Charybdis des Eutychianismus oder Monophysitismus zu vermeiden, in die Scylla des Nestorianismus hineingerathen sei: so war diesem Vorwurfe noch entschiedener dadurch vorgebeugt, daß gleich im Eingange die Bestimmungen der Ephesinischen, unter Cyrill gehaltenen Synode, so wie die Sendschreiben des Cyrill an Nestorius und die Orientalen, auf's Neue anerkannt, und das Prädikat des θεοτόκος ausdrücklich bekannt ward. So schritt das Concil in dieser positiven Anerkennung der Cyrill'schen Lehre im antinestorianischen Interesse noch über das auch von Cyrill anerkannte Symbol der Orientalen hinaus, welche nur ihren Widerspruch gegen die Cyrill'schen Consequenzen aufgegeben hatten. Auch das Chalcedonense spricht übrigens,

wie früher schon Cyrill, das Bewußtsein aus, daß es sich im Einklange mit dem uralten kirchlichen Glauben befinde, wie derselbe im Nicänischen und Constantinopolitanischen Symbole enthalten sei; und auch dem Monophysitismus gegenüber waren die Vertreter der kirchlichen Anschauung wiederum von dem Bewußtsein durchdrungen, daß seine Auflösung der Idee des Gottmenschen durch Aufhebung der menschlichen Natur einer Vernichtung der Idee der Versöhnung und Erlösung gleich komme, wie denn beispielsweise Theodoret den Eutyches beschuldigt, er lehre keine wirkliche Menschwerdung, kein wahres menschliches Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn; sei aber Christus nicht im vollen Sinne Mensch, wie wir, und sein Thun kein wahrhaft menschliches, dann gehe auch die erlösende Bedeutung desselben für uns verloren. Eben so sagt Leo in seinem Briefe an Flavian: „Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken, noch der Tod festhalten konnte.“ Und: „Um Mittler zu sein, wollte er nach der einen Seite sterben können, nach der andern nicht sterben können.“ *)

*) Vgl. Leo ep. ad Flav. c. 5: Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas, denn: negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis. Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem et aequalis erat periculi, dominum Jesum Christum aut deum tantummodo sine homine, aut sine deo solum hominem credidisse. Wenn Baur I. S. 823 sagt:

Wie also das Resultat der großen trinitarischen Kämpfe in die Formel zusammengefaßt ward: „Drei Personen in Einem Wesen", so ward das kirchliche Ergebniß der christo-

---

„Dies ist der Charakter des chalcedonensischen Symbols: es ist der Charakter der haltungslosen Inconsequenz, der zweideutigen Unbestimmtheit, der zwiespältigen Halbheit: seine Einheit der Person hat das Symbol von Cyrillus und Eutyches, seinen Unterschied der Naturen von Nestorius und Leo, und während es Nestorius und Eutyches anathematisirte, erklärte es sie zugleich in Cyrillus und Leo für die Grundpfeiler der Orthodoxie": so müssen wir wiederholt gegen diese Identificirung von Cyrill und Eutyches einerseits, von Nestorius und Leo andrerseits Protest einlegen. Bei dieser Auffassung und Darstellung der Sache reduciren sich zuletzt die großen christologischen Kämpfe der alten Kirche auf eine Summe von Mißverständnissen, Unklarheiten und zweideutigen Compromissen. Man bringt so erst den Entwickelungsgang des Dogma's in Confusion, um nachher den Trägern desselben die Confusion aufbürden zu können. Wenn man freilich zwischen mangelhaftem Ausdrucke und richtigem Sinne so wenig unterscheiden will, wie Dorner II. S. 137, welcher zwar zugibt, daß im Gebrauche der Worte φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόςωπον, natura, essentia, substantia oder subsistentia, persona längere Zeit hindurch ein Schwanken war, das Schwierigkeiten im Ausdrucke brachte, aber dennoch die Ansicht, daß die älteren orthodoxen Väter, wenn sie gegen zwei naturas, φύσεις protestiren, eigentlich nur zwei Personen verwerfen, für unhaltbar, ja für fast lächerlich erklärt (vgl. dagegen Strauß Glaubensl. II. S. 107): so bleibt allerdings nichts übrig, als vor dem Chalcedonense die eigentlich kirchliche Ansicht als die monophysitische zu bezeichnen, und folgeweise die Festsetzung des Chalcedonense selbst als eine unkirchliche Neuerung zu betrachten. In der That meint Dorner S. 145, die Auf-

logischen Streitigkeiten in die Formel niedergelegt: „Zwei Naturen in Einer Person." Diese Formel ist freilich nur ein irdenes Gefäß; aber ein Gefäß, welches den goldenen

---

stellung solcher zwei Naturen, welche eben wesentlich von einander verschieden seien, könne als ein christologischer Fortschritt nicht bezeichnet werden, sondern nur als ein folgenreicher Fehler, der ohne die Hast der Symbolification vermeidlich gewesen wäre. Vgl. dagegen das wohlbegründete Urtheil von Thomasius, welcher II. S. 112 sagt: „Im Zusammenhange mit der ganzen christologischen Entwickelung betrachtet, müssen wir daher das Chalcedonensische Symbol als den richtigen Abschluß des Dogma bezeichnen." Nur verstehe ich nicht, wie Thomasius S. 115 dem Urtheile Dorner's: „Mit einer Lehre von einer realen communicatio idiomatum, wie sie die lutherische Kirche lehrt, ist Leo's Brief nicht im Einklang," beitreten kann, und zwar mit dem Zusatze: „Die Entwickelung des Dogma's war noch nicht bis dahin fortgeschritten," während er doch selbst S. 100 bemerkt, daß schon Cyrill eine communicatio idiomatum im eigentlichsten Sinne gelehrt habe, und auch das Chalcedonense sich mit dem Cyrill im Einklang weiß. Die Lehre von der communicatio idiomatum ist bei Leo allerdings nicht so durchgeführt, wie bei Cyrill; er hatte ja auch im Gegensatze zu Eutyches vornehmlich die unterschiedliche Eigenthümlichkeit beider Naturen in der Einen Person zu wahren: aber sie fehlt auch bei Leo nicht, geschweige denn, daß ihr durch seine Darstellung widersprochen wäre, was doch Dorner wenigstens meint. Es findet sich bei Leo das von den lutherischen Theologen s. g. erste genus communicationis idiomatum oder das genus idiomaticum, wie wenn er sagt: Filium Dei dicimus passum et mortuum, non in naturae divinae proprietate, sed in assumta humanae naturae, infirmitate, und eben so das s. g. genus apotelesmaticum, wofür sich die Concordienformel und die Dogmatiker auf

Inhalt der Idee des Gottmenschen in unverkürzter Fülle in sich faßt und vor Verschüttung bewahrt. Die reale Einheit, wie der reale Unterschied, welche mit dieser Idee gesetzt sind, war nunmehr auf seinen entsprechenden positiven Ausdruck gebracht, indem die Einheit als persönliche Einheit, der Unterschied als Naturenunterschied gefaßt ward, und damit war zugleich die negative Abwehr der doppelseitigen Aufhebung der Idee des Gottmenschen gegeben, indem eben der nestorianischen Aufhebung der Einheit gegenüber an der Einheit der Person, der monophysitischen Aufhebung des Unterschiedes gegenüber an dem Unterschiede der Naturen festgehalten ward. Fortan war Nestorianismus wie Monophysitismus, welche im Grunde nur eine Erneuerung des alten Ebjonismus und Doketismus in verfeinerter Form waren, indem der eine auf eine Aufhebung der Gottheit, der andere auf eine Verflüchtigung der Menschheit des Gottmenschen hinauslief, um jede Berechtigung gebracht, und so schwere Kämpfe auch der Monophysitismus der Kirche noch ferner bereitete, er mußte doch zuletzt, eben so wie der Nestorianismus *), zu

---

die aus Leo's Brief herübergekommene Bestimmung des Chalcedonense berufen: una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Daß das s. g. genus majestaticum bei Leo zurücktritt, ohne deshalb geleugnet zu werden, hat wohl darin seinen Grund, daß sein Brief auf Veranlassung und im Gegensatz zu dem zuletzt hervorgetretenen Monophysitismus abgefaßt war, welcher dieses von Cyrill so stark betonte Genus in's irrthümliche Extrem gesteigert hatte.

*) Die Verwandtschaft des Nestorianismus und Ebjonismus

einer vom Kirchenleibe abgesonderten Secte zusammenschrumpfen, und konnte nur als solche fortvegetiren bis auf den heutigen Tag.

Wie der Monophysitismus nur eine verfeinerte Form des gnostischen Doketismus war: so suchte er zwar selbst in der verfeinerten Form des Monotheletismus sich gleichsam durch eine Hinterthür in die Kirche zurückzuschleichen; doch konnte dieser Versuch, da einmal die Bestimmungen des Chalcedonense feststanden und normgebend blieben, nicht gelingen. Denn zur Wahrheit der geistigen Natur gehört neben dem Bewußtsein oder Erkenntnißvermögen auch das Vorhandensein des Willens und seiner Wirkung, und schon dem Apollinaris gegenüber war auf die Vollständigkeit der Menschennatur und auf die Anerkennung des menschlichen νοῦς neben dem göttlichen Logos in der Person des Gottmenschen gedrungen worden. So war denn der Sieg des Dyotheletismus über den Monotheletismus und die Fest-

---

ist historisch auch dadurch bekundet, daß die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa sich jüdische Abstammung zuschreiben, sich Nazaräer nennen, und viel jüdische Ceremonieen, wie Thieropfer zum Dank oder Gelübde, Erstlingsopfer, Speise- und Reinigkeitsgesetze des A. T., eine Nische, die sie das Allerheiligste nennen und nicht betreten, beibehalten haben. Vgl. Grant, Die Nestorianer oder die zehn Stämme, übersetzt von Preiswerk. 1843. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. 1851. S. 302. Daher bemerkt Dorner II. S. 87 Anm.: „Auf alten judaisirenden Stamm scheint hier der Nestorianismus als ein homogenes Reis mit besonderem Erfolg sich gepfropft zu haben."

setzung eines doppelten θέλημα mit seiner doppelten ἐνέργεια in dem Einen Christus, welche durch die sechste öcumenische Synode zu Constantinopel v. J. 680 getroffen ward, nur die nothwendige und selbstverständliche Consequenz der chalcedonischen Lehre von den beiden Naturen. — Wie endlich der Nestorianismus nur eine verfeinerte Form des jüdischen Ebjonismus war: so suchte er sich selbst noch einmal in der verfeinerten Form des Adoptianismus zu empfehlen, wonach in der angeblich Einen Person des Gottmenschen doch nur der Sohn Gottes filius Dei naturalis, der Menschensohn hingegen nur filius Dei per adoptionis gratiam und daher nur nuncupative Deus sein sollte. Doch konnte damit die wahrhaftige und wirkliche Einheit der Person, mit welcher das Chalcedonense in Uebereinstimmung mit dem ersten Ephesinum eben so entschieden Ernst gemacht wissen wollte, als mit der Zweiheit der Naturen, nicht bestehen, weshalb denn auch der Adoptianismus von der Synode zu Frankfurt im J. 794 verurtheilt ward. Nachdem diese beiden Nachzügler der monophysitischen und nestorianischen Häresie, der Monotheletismus und der Adoptianismus, von der Kirche zurückgewiesen waren, beruhte sie das Mittelalter hindurch im ungestörten Besitze bei dem durch das Chalcedonense abschließend gewonnenen symbolischen Ausdrucke des uranfänglichen und kirchlich gemeinsamen Glaubens an die Person des Gottmenschen.

Das successive Hervortreten der christologischen Irrthümer war übrigens geschichtlich bedingt, und vollzog sich in naturgemäßer Abfolge. Da das Evangelium zunächst unter Israel sich ausbreitete: so suchte auch zuerst das

Judenthum in der Gestalt des Ebjonismus sich mit ihm zu vermischen; als es dann zu den Heiden überging, suchte die heidnische Gnosis in der Form des Doketismus das christologische Fundament der Kirche zu erschüttern. Nachdem die Kirche den Ebjonismus wie den Doketismus ausgeschlossen, und die Gottheit, wie die Menschheit des Erlösers standhaft behauptet hatte: suchte der Arianismus die Gottheit, welche er nicht mehr leugnen durfte, zu verringern, der Apollinarismus hingegen die Menschheit, welche er nicht mehr leugnen durfte, zu verkürzen. Als die Kirche den Arianismus wie den Apollinarismus überwunden, und die wahre Gottheit, wie die vollständige Menschheit des Erlösers aufrecht erhalten hatte: wurden beide von dem Nestorianismus zwar ernstlich anerkannt, aber nur äußerlich neben einander gestellt, und an die Stelle der organischen Einheit die bloß mechanische Verknüpfung gesetzt. Sobald im Gegensatze hierzu von der Kirche die wahrhaftige Einheit geltend gemacht war, überspannte der Monophysitismus diese Einheit zur Einheit der Natur. Diesem doppelseitigen Irrthume gegenüber gelangte die Kirche zum Ziele ihrer Entwickelung, indem sie, festhaltend am Unterschied in der Einheit, wie an der Einheit im Unterschiede, die Einheit als Einheit der Person, den Unterschied als Unterschied der Naturen bestimmte. Weil aber der Monophysitismus, welcher zuletzt ausgeschlossen war, sich nicht sogleich überwunden geben wollte: so suchte er sich in der Form des Monotheletismus als ächten Sinn des Chalcedonense geltend zu machen; und weil die Kirche in den langwierigen Kämpfen wider den gröberen und feineren Monophysitismus vorherr-

schend die Zweiheit der Naturen hervorgehoben hatte: so suchte hieran anschließend zuletzt noch der Adoptianismus oder verfeinerte Nestorianismus sich als rechte Auslegung des kirchlichen Dogma's zu behaupten. Der ganze dogmengeschichtliche Entwickelungsproceß der Lehre von der Person Christi zeigt, daß die Kirche im Glauben festhaltend an dem offenbar gewordenen Mysterium, an der wunderbaren Thatsache der wahrhaftigen Menschwerdung Gottes, den Inhalt ihres Glaubens im Gegensatze zur Häresis klar und sicher bestimmte; daß die Häresis hingegen im einseitigen Verstandesräsonnement die Einheit des Gegensatzes, welche in der Offenbarungsthatsache, wie in dem ihr entsprechenden kirchlichen Glauben enthalten und zum Vorschein gekommen war, entweder nur an der Einheit oder nur am Gegensatze festhaltend, negirte, und sich durch diese rationalistische Antithese zum Unglauben an die Menschwerdung Gottes selbst verleiten ließ, oder auch von diesem Unglauben ausgehend und geleitet, die gegensätzlichen Kategorieen, welche die Kirchenlehre herausgesetzt hatte, als unvereinbare logische Widersprüche, und damit wie die Unhaltbarkeit des kirchlichen Glaubens, so ihre eigene Berechtigung zu erweisen suchte.

Wir sagten, daß durch das Chalcedonense dem Monophysitismus die Berechtigung entzogen war. Dies freilich nur insofern, als das Chalcedonense das erste Ephesinum anerkannt hatte, und sich nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit dem Cyrill'schen Lehrbegriff wußte. Um nun mit dieser Meinung des Conciles Ernst zu machen, bedurfte es der Einarbeitung der Cyrill'schen Lehre in die chalcedo-

nensischen Bestimmungen, so daß letztere gleichsam den Aufzug, erstere den Einschlag eines harmonisch in sich zusammenhangenden Gewebes bildeten. Es mußte die nicht bloß abstracte, sondern concrete Einheit dadurch zur Darstellung gebracht werden, daß auch die nothwendige Folge der Einheit, nämlich die wahrhaftige und wirkliche Gemeinschaft der Naturen und die wechselseitige Mittheilung ihrer Eigenschaften, zur Anerkennung gelangte. Die Vertreter der kirchlichen Anschauung haben sich auch dieser Aufgabe keinesweges entzogen. Weit entfernt im Kampfe gegen den Monophysitismus sich zur einseitigen, nestorianisirenden Ausdeutung des Chalcedonense fortreißen zu lassen, gingen sie vielmehr nach der andern Seite hin bis zur äußersten Grenze der Möglichkeit, indem sie nicht nur die Anypostasie der menschlichen Natur Christi oder ihr bloßes Aufgenommensein in die Hypostase des Logos (die s. g. Enypostasie) zugestanden, ohne doch ihre substantielle Wirklichkeit zu verleugnen, sondern auch sowohl die Aneignung der Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur durch die göttliche, als auch die Mittheilung der Eigenthümlichkeiten der göttlichen Natur an die menschliche behaupteten, so daß sie nicht nur von einer Geburt (was schon in der Bezeichnung der Maria als θεοτόκος enthalten war), sondern auch von einem Leiden und Sterben Gottes des Logos geredet wissen wollten, und umgekehrt eine Durchgottung der menschlichen Natur kraft ihrer persönlichen Einheit mit der göttlichen anerkannten.*)

---

*) Die fünfte öcumenische Synode zu Constantinopel im J. 553 anathematisirte sogar die Verwerfung der Formel, daß

Das Resultat der gesammten Entwickelung des christologischen Dogma's gibt in zusammenfassendem Ueberblicke und in präciser Formulirung Johannes von Damascus in seinem großen Werke: Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, der ersten und zugleich letzten systematischen Dogmatik der morgenländischen Kirche. Er ruht ganz auf den Bestimmungen des Chalcedonense mit Abweisung des Monophysitismus und des Nestorianismus. Er geht näher auf die Begriffsbestimmung der Person in ihrem Verhältnisse zur Natur ein: denn die Ursache des Irrthumes der doppelseitigen Häresis findet er in der Identificirung von Natur und Hypostase. Die Nestorianer, wie die Monophysiten gingen gleichmäßig von dem Satze aus, die Natur könne nicht unpersönlich sein: wo eine φύσις sei, da sei auch eine ὑπόστασις. Darum setzte der Nestorianismus

---

Einer aus der Dreieinigkeit gelitten habe. Sie wollte sie nur nicht im Sinne des Theopaschitismus genommen wissen, welcher das Leiden der Gottheit in ihrem eigenen Wesen zuschrieb, vielmehr so, daß der Sohn Gottes selbst um der mit ihm persönlich geeinten Menschheit willen das Leiden, als ein Leiden an seinem eigenen Fleische, erduldet habe. Andrerseits ward auch die Durchgottung der menschlichen Natur gelehrt. Dorner II. S. 158 bezeichnet es sogar als allgemeine Voraussetzung, was Johannes Cassianus sagt: nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status fuisse ante resurrectionem credamus Christum, alterius post resurrectionem, sed ejusdem plenitudinis atque virtutis. Vgl. die Aussprüche von Fulgentius, Beda und Alcuin über das göttliche Wissen der menschlichen Seele Christi, ebendas. S. 174.

weil zwei Naturen auch zwei Personen, der Monophysitismus weil Eine Person auch Eine Natur. Johannes unterscheidet zwischen Natur oder Wesen als Gattungsbegriff (κοινόν, εἶδος) und Individuum (ἄτομον, μερικόν, ἰδικόν). Das Wesen oder die Natur ist das allen Individuen einer Gattung Gemeinsame, welches aber nirgends für sich, sondern nur in einem Individuum real existirt. Der Logos hat nun weder die schon zuvor in der Form eines Individuums für sich bestehende Menschheit angenommen, was nestorianisch wäre, noch auch die menschliche Natur an sich oder als Gattung, was monophysitisch oder doketisch wäre; sondern der Logos hat aus der Jungfrau die allgemeine Menschennatur als individuelle angenommen, welche aber nicht schon vor der Annahme real subsistirte, sondern erst durch den Act der Annahme selbst zur realen Subsistenz gelangte oder ihr concretes, individuelles Dasein gewonnen hat. Sie ist also weder vor noch nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes für sich selbst subsistirend (ἰδιοσύστατος), vielmehr ohne selbstständige Subsistenz (ἀνυπόστατος), aber doch auch seit der Menschwerdung nicht schlechthin ohne Subsistenz, vielmehr ist eben durch die Menschwerdung die Hypostase des Logos zur Hypostase der menschlichen Natur geworden, so daß sie an ihm das Princip ihres selbstständigen, concreten Daseins hat (sie ist ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα oder ἐνυπόστατος). Sie selbst die Hypostase des Logos ist demnach nicht mehr, wie vor der Menschwerdung, einfach, sondern zusammengesetzt (ὑπόστασις σύνθετος), nämlich aus der Gottheit, der sie immer

angehörte, und aus der Menschheit, die sie angenommen hat.*)

---

*) Näheres s. bei Baur II. S. 188 ff. Dorner II. S. 262 f. Thomasius II. S. 117 f. Mit Recht erklärt sich Thomasius gegen die Behauptung Dorners, daß dem Damascener die Person bald die göttliche Person des Logos, bald das Mittlere sei, welches gleichsam von der göttlichen Natur des Logos abgelöst, das zusammenhaltende Band für beide Naturen bilde. Vielmehr gebrauche er ὑπόστασις vom Logos immer concretiv, so daß es das Wesen in seinem hypostatischen Bestande bezeichne. Auch Baur S. 201 findet es an der Dorner'schen Darstellung unrichtig, daß sie den Begriff einer von der göttlichen Natur verschiedenen Persönlichkeit dem Johannes von Damascus beilegt. Ueberhaupt sei die ganze Vorstellung einer über beiden Naturen, also auch über der göttlichen stehenden Persönlichkeit eine zu unhaltbare und in sich widersprechende, als daß sie bei einem alten Kirchenlehrer ohne einen sehr nöthigenden Grund vorausgesetzt werden sollte. In der That kann diese ganz abstracte Vorstellung der Persönlichkeit nur als die nestorianische bezeichnet werden, und daß Dorner wiederholt sie auch bei rechtgläubigen Kirchenlehrern zu finden meint, stammt von seiner irrthümlichen Identificirung der altkirchlichen und der nestorianischen Christologie, die es bei ihm zu keinem richtigen Verständnisse des christologischen Entwickelungsganges innerhalb der rechtgläubigen Kirche überhaupt kommen läßt. Die Entwickelungsgeschichte wird so im Grunde zu einer Verwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Eine rechtgläubige Kirchenlehre, welche die wahre Mitte im Gegensatze zu den beiden häretischen Extremen hält, gibt es dann nicht mehr; vielmehr hat die Kirche zuletzt doch nur auf dem Ephesinum den Monophysitismus gegen den Nestorianismus und auf dem Chalcedonense den Nestorianismus gegen den Monophysitismus vertreten. So

Wie nun der Damascener die Einheit der Person hervorhebt, so leugnet er deshalb nicht den bleibenden Unterschied der Naturen. Vielmehr behauptet er dem Apollinarismus und Monophysitismus gegenüber die Wahrheit und Wirklichkeit, so wie die Vollständigkeit der aus Leib und Seele bestehenden Menschennatur, und dem Monotheletismus gegenüber das Vorhandensein eben sowohl eines menschlichen, als eines göttlichen Willens in der Person des Gottmenschen. Eben so soll aber auch umgekehrt bei der Zweiheit der Naturen doch stets die Einheit der Person gewahrt bleiben. Darum sind nicht nur thatsächlich der göttliche und der menschliche Wille stets auf dasselbe Object gerichtet, so daß der menschliche Wille stets in Freiheit dem göttlichen folgt und in harmonischer Einigung mit ihm steht, sondern es ist auch dieses Verhältniß, wie ein freies, so doch zugleich ein innerlich nothwendiges. Denn da es nur Eine Person, also auch nur Einen Wollenden gibt, so kann er gar nicht mit seinem menschlichen Willen etwas anderes wollen, als mit seinem göttlichen Willen. Die Bewegung des göttlichen Willens pflanzte sich auf den

---

heißt es bei Dorner II. S. 153: „Das eben war das Unglück, daß man zu Ephesus zu weit nach Cyrills Seite hin gegangen war, wie zu Chalcedon nach der Seite der Antiochener. Zwei öcumenische Concilien nicht tadellos zu finden oder zu aboliren, wäre nach den Begriffen der Zeit einer Erschütterung aller kirchlichen Grundlagen gleich gekommen, man war also an beide gekettet. Andrerseits sind diese Concilien aber von ganz verschiedenem, ja widersprechendem Geiste beseelt gewesen, und so war man auch an den Widerspruch gekettet.“

menschlichen fort, und wurde zu dessen eigener Bewegung. Diese Durchdringung des menschlichen Willens durch den göttlichen bezeichnet Johannes sogar als eine Vergottung (*θέωσις*) des menschlichen Willens.

Dies führt uns zu seiner Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen überhaupt, wie sie in seiner Lehre von der *περιχώρησις* und dem *τρόπος ἀντιδόσεως* enthalten ist. Obwohl die Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit fortbestehen, findet doch wegen der persönlichen Einheit eine gegenseitige Durchdringung (*περιχώρησις*) und in Folge dessen eine wechselseitige Mittheilung (*ἀντίδοσις*) der Eigenschaften oder Idiome statt. Demnach eignet sich der Logos das Menschliche an (*οἰκειοῦται*): denn sein ist, was seinem heiligen Fleische eignet; und hinwiederum theilt er dem Fleische von seinem eigenen mit (*μεταδίδωσι*), bis zu der Spitze einer Vergottung (*θέωσις*) des Fleisches. Denn nicht nur kann vermöge dieser wechselseitigen Mittheilung, welche auf der Identität der Hypostase und der Durchdringung beruht,*) von Christo gesagt werden: „Dieser unser Gott ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt, ja der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt;" sondern auch umgekehrt: „Dieser Mensch ist ungeschaffen, leidlos, unendlich, und der Menschensohn ist schon vor sei-

---

*) *καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

nem Leiden im Himmel gewesen." Während dies aber alles mehr nur Ausdruck der wahrhaftigen persönlichen Einheit ist, nach welcher der ganze untheilbare Gottmensch Göttliches, wie Menschliches besitzt und vollzieht, so daß eben sowohl von ihm als dem Menschen, welcher Gott ist, Göttliches, wie von ihm als dem Gott, welcher Mensch ist, Menschliches prädicirt werden kann: so findet überdies in Folge der *περιχώρησις* eine reale Entschränkung und Vergottung (*θέωσις*), richtiger Durchgottung, der menschlichen Natur statt, so daß sie, wie glühendes Eisen oder beseelter Leib, auch selber der Eigenschaften der göttlichen Natur kraft ihrer persönlichen Einigung mit derselben und Durchdringung von derselben, beispielsweise der Allwissenheit, theilhaftig geworden ist. Nicht gleich weit werden wir die Wirkung der *περιχώρησις* hinsichtlich der göttlichen Natur ausdehnen dürfen. Denn da die Gottheit in ihrem eigensten Wesen keiner Beschränkung fähig ist, also auch an sich nicht leiden kann: so hat zwar nicht nur der Mensch, sondern der Gottmensch, also Gott selber, gelitten, aber doch nicht an sich selber, sondern nur an seinem Fleische oder seiner menschlichen Natur. Denn, wie schon Cyrill gesagt hatte, wenn das glühende Eisen geschlagen wird, so trifft der Schlag eigentlich nur das Eisen, nicht das Feuer an sich, oder, wie der Damascener sagt, wenn ein von der Sonne beschienener Baum mit der Axt gehauen wird, so bleibt die Sonne an sich davon unberührt. Dennoch hat die Gottheit, und zwar nicht nur als die mit der Menschheit persönlich geeinte (vermöge der *ἕνωσις ὑποστατική*), sondern

zugleich auch im Mitgefühl der Liebe (durch *ἕνωσις σχετικὴ*) mit ihrer Menschheit gelitten. *)

---

*) Dorner II. S. 268 f. behauptet, in der Ausführung selbst werde die *ἀντίδοσις* des Damasceners zur bloßen Uebertragung der Namen, *ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων*. Um der Einheit der Person willen würden Namen, die eigentlich der einen Natur zukommen, auch auf die andere übertragen. Ja ausdrücklich werde dagegen Verwahrung eingelegt, daß die Idiome der einen Natur der anderen beigelegt werden oder zukommen. Was sei aber eine solche nur nominelle Mittheilung der Eigenschaften wesentlich anders, als die dem Cyrill so anstößige Anaphora der antiochenischen Schule? Indeß die von Dorner aus dem Damascener angeführte Stelle ist für diese Behauptung nicht beweisend. Johannes leugnet daselbst nur im Gegensatze zum Monophysitismus, daß der einen Natur in abstracto die Idiome der anderen beigelegt werden dürfen. Er sagt: *οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς* (sc. *τῆς θεότητος*) *τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα.* Ganz richtig. Denn nicht die Gottheit an sich (die *θεότης*), sondern Gott hat gelitten an seinem Fleische. Er fährt fort: *οὔτε δὲ τῆς σαρκὸς, ἤτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τα τῆς θεότητος ἰδιώματα.* In der That ist ja beispielsweise nicht die Menschheit die Gottheit, sondern es gilt nur von der Natur in concreto, daß der Mensch Gott ist. Er sagt endlich: *ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν.* So hat also Gott gelitten, weil wirklich der Eine untheilbare Gottmensch gelitten hat, wenn auch nur nach seiner menschlichen Natur, und nicht nur der Mensch hat gelitten, welcher mit dem Gotte verbunden ist. Ganz dasselbe sagt Luther gegen Zwingli, und hält auch seinerseits, wie nach ihm die lutherische Kirche, die Beschränkung aufrecht, daß der Gottmensch nur nach dem

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen, und betrachten wir zuvörderst das Grundresultat der altkirchlichen Entwickelung der Christologie, welches in der Formel „Eine

---

Fleische, nicht nach der Gottheit gelitten hat, ohne doch damit selbst in die Zwingli'sche ἀλλοίωσις oder die antiochenische Anaphora, die bloß nominelle Prädikatenübertragung, zurückzufallen. Ueber den Unterschied der Zwingli'schen ἀλλοίωσις und der ἀλλοίωσις des Damasceners vgl. Joh. Gerhard loc. thol. l. IV. c. XI. de primo genere communicationis idiomatum §. 188. Auch Thomasius II. S. 121 urtheilt ähnlich, wie Dorner, aber freilich urtheilt er auch über die lutherische Christologie, daß sie auf halbem Wege stehen geblieben sei, weil sie nicht zur Kenose des Logos fortgeschritten. Dorner seinerseits geht S. 271 sogar so weit zu behaupten, man würde sich sehr täuschen, wenn man die θέωσις des Damasceners so verstände, daß durch sie göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zu eigen werden. Es sei eigentlich nicht eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur mit der Vergottung gemeint, sondern es sei nur das ungetrennte Zusammensein und Wirken beider Substanzen, was mit sich bringe, daß man mit Christi Menschheit nicht in Berührung kommen könne, ohne zugleich die göttliche zu berühren. Wenn er für diese den Sinn des Damasceners gründlich verfehlende Behauptung sich darauf stützt, daß nach ihm die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur deshalb nicht zu eigen werden können, weil sie nicht von der göttlichen Substanz getrennt werden könnten: so hat auch die lutherische Kirche, welche doch gewiß eine reale Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur lehrt, damit niemals eine Lostrennung der göttlichen Idiome von der göttlichen Substanz behauptet, vielmehr dieselbe entschieden abgelehnt. Nur in der bleibenden persönlichen Einheit fand ihr eine bleibende Theilnahme der mensch-

Person in zwei Naturen" sich ausdrückt, noch etwas näher. Wir haben früher gesehen, daß die negative Kritik der kirchlichen Trinitätslehre behauptete, das Wesen sei entweder abstracter Gattungsbegriff, und dann führe die Formel „Ein Wesen, drei Personen" zum Tritheismus, weil das reale Einheitsband der drei Personen fehle, oder das Wesen sei concretes Einzelnwesen, dann sei aber Wesen und Person identisch, und es müsse abstract monotheistisch oder sabellianisch mit dem Einen göttlichen Wesen auch nur Eine göttliche Person gesetzt werden. Die Kirche ward aber von diesen Einwürfen nicht getroffen, weil sie das einzigartige und schlechthin supranaturale trinitarische Verhältniß der Gottheit durch Wesen und Person nur unter eigenthümlicher Bestimmung und Modification dieser Begriffe bezeichnete. Ganz ähnlich verhält es sich nun mit den christologischen Festsetzungen der Kirche, an welchen schon der Nestorianismus und Monophysitismus, später der Socinianismus und endlich der Rationalismus die wesentlich gleiche Kritik geübt haben, welche dann auch von der speculativen wie von der modern gläubigen Theologie acceptirt worden ist. Die menschliche Natur, welche der Logos in die Einheit seiner Person aufgenommen haben soll, sei entweder abstract oder als bloßer Gattungsbegriff zu denken: dann gelangten wir zur monophysitischen Verflüchtigung der menschlichen Natur und es bliebe uns nur die göttliche Substanz des Logos

lichen Natur an den von der göttlichen Natur ungetrennten göttlichen Idiomen statt. Wir werden auf diesen Punkt später noch näher einzugehen haben.

mit menschlichen substanzlosen Attributen übrig; oder die menschliche Natur sei die concrete Natur eines menschlichen Einzelwesens: dann sei Natur und Person identisch, und wir gelangten durch die Annahme der menschlichen Natur von Seiten des Logos zur Annahme einer fertigen menschlichen Person, also zur nestorianischen Doppelpersönlichkeit in dem angeblich Einpersönlichen Gottmenschen. Das heißt nun im Grunde nichts Anderes, als von vorneherein die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes bestreiten, weil in dem einen Falle nur der Gott, welcher nicht wahrhaft Mensch ist, in dem andern Falle nur der Mensch, welcher nicht wahrhaft Gott ist, übrig bleibt, in beiden Fällen also die Idee des Gottmenschen aufgehoben ist. Die Kirche hingegen beharrte im Glauben an die geoffenbarte Thatsache der wahrhaftigen Menschwerdung Gottes, welche nicht anders denn als Assumtion der menschlichen Natur durch den Logos bestimmt werden konnte, wobei die erstere weder als Abstractum, noch als concrete Einzelperson, sondern nur als an sich unpersönliche reale Menschennatur gedacht werden durfte. Daß die menschliche Natur sonst in dieser Art nicht vorkömmt, ist eben so gewiß, als die Einzigartigkeit der Person des Gottmenschen selber; daß sie aber in diesem bestimmten Einzelfalle in dieser Form und Gestalt wirklich aufgetreten ist, ist eben so gewiß, als das Auftreten des Gottmenschen selber. Wird erwidert, daß eine an sich unpersönliche Menschennatur keine vollständige Menschennatur sei: so gehört eben nur menschliche Seele und menschlicher Leib zur vollen Wahrheit und Integrität der Menschennatur, ihre selbstständige Subsistenz hingegen ist nur die empirische

Form, in welcher sie in dem gewöhnlichen Menschen auftritt, während sie in dem Gottmenschen an der Hypostase des Logos ihre eigene Subsistenz gewonnen hat, so daß sie auch hier nicht schlechthin unpersönlich, nur nicht eigenpersönlich, sondern der Persönlichkeit des Logos theilhaftig geworden ist. Denn der Gottmensch ist die Person, welche Gott und Mensch ist. Weil Gott und Mensch ein Ich sind, so ist auch der Mensch der Ichheit theilhaftig oder personirt, aber nicht ein für sich seiendes Ich im Unterschiede, sondern nur ein Ich in seiner Einheit mit der Person des Logos. Der Mensch ist also allerdings ein Ich, aber ein nicht bloß menschliches, sondern ein gottmenschliches Ich. — Wirft sich nun die negative Kritik auf die Begriffsbestimmung der Person, die sie im modernen Sinne als Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung denkt, so folgert sie, daß mit Einer Person auch nur Ein Selbstbewußtsein und Eine Selbstbestimmung zu setzen sei, während ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung auch eine doppelte Person ergebe, so daß die Kirche wiederum nur zu wählen habe zwischen Monophysitismus in der Form des Monotheletismus, wenn sie an der Einen Person festhalte, und Nestorianismus, wenn sie am Dyotheletismus festhalte. Indeß wir haben schon in der Trinitätslehre bemerkt, daß die Kirche den Begriff der Persönlichkeit nicht im modernen Sinne des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, sondern im Sinne der selbstständigen Insichabgeschlossenheit, der auf sich selber ruhenden Ichheit nehme, während sie Bewußtsein und Willen als Momente des geistigen Wesens faßt. Darum setzt sie in der Trinität weil

Ein Wesen auch nur Ein Wissen und Wollen, dahingegen in der Person Christi, weil zwei Naturen, auch ein doppeltes Wissen und Wollen. Tritt das Wesen, wie in dem Menschen, als in sich abgeschlossene Selbstheit oder als Person auf, so reflectirt es sich in sich selbst und erscheint in der Form des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Daher tritt das Eine wissende und wollende Wesen auch der Gottheit als Sichselbstwissen und Sichselbstwollen der Person des Vaters, der Person des Sohnes und der Person des Geistes auf, ist aber dennoch nur Ein göttliches Selbstbewußtsein und Eine göttliche Selbstbestimmung, weil eben nur Ein göttliches Wesen ist, in dem alles Wissen und Wollen urständet. Dahingegen weil in der Einen Person des Gottmenschen eine doppelte Natur zu unterscheiden ist, so gibt es in ihm auch ein doppeltes Wissen und Wollen; weil aber die doppelte Natur zu Einer Person zusammengeht, so hat auch das göttliche, wie das menschliche Selbstbewußtsein und Sichselbstbestimmen das Eine und selbige gottmenschliche Selbst zu seinem Inhalte. Denn der Gottmensch weiß sich und bestimmt sich mit seinem göttlichen Wissen und Wollen als der Gott, welcher Mensch ist, und weiß sich und bestimmt sich mit seinem menschlichen Wissen und Wollen als der Mensch, welcher Gott ist. Demnach haben wir in der Gottheit, da Wissen und Wollen zum Wesen oder zur Natur gehört, obgleich drei Personen doch nur Ein Selbstbewußtsein und Eine Selbstbestimmung, weil nur Ein Wesen, dahingegen im Gottmenschen, obgleich nur Eine Person, doch ein zwiefaches Selbstbewußtsein und eine zwiefache Selbstbestimmung, weil

zwei Naturen. Die Lehre der Kirche wird also von der negativen Kritik eigentlich gar nicht berührt, geschweige denn getroffen, weil die Kritik die supranaturale, einzigartige Erscheinung des Gottmenschen den natürlichen Erscheinungen der gewöhnlichen Menschenwelt gleichartig setzt, und nach den von der letzteren abstrahirten Kategorieen bemißt. Die Kirche ist allerdings bei der Beschreibung der wunderbaren, schlechthin singulären Thatsache, welche den Gegenstand ihres Glaubens bildet, auch ihrerseits auf diese Kategorieen angewiesen, sie verwendet sie aber in einem durch die Thatsache selbst gegebenen modificirten Sinne. Die Kritik hingegen verwendet sie in dem von den natürlichen, empirischen Thatsachen abgezogenen gewöhnlichen Sinne, und findet dann, daß die Kirche dem Widersprechendes setzt. Das weiß die Kirche selber, noch ehe die Kritik es sie gelehret hat; sie weiß aber auch, daß sie Nichts selbstwillig gesetzt hat, sondern nur das im Gedanken *nach* gesetzt hat, was Gott in der That *zuvor* gesetzt hat. Dabei redet die Kirche in dem Stadium ihrer gegenwärtigen Entwickelung nur mit Menschen- nicht mit Engelzungen, der Ausdruck, in den sie ihre Gedanken kleidet, ist dieser Welt der ursprünglichen Schöpfung entnommen, in welche ja auch das Wunder der Menschwerdung Gottes eingetreten ist. Wie aber die Menschheit in dem Gottmenschen auf eine höhere Stufe emporgehoben ist, so hat auch der menschliche die Idee des Gottmenschen entwickelnde Ausdruck eine dem entsprechende Umbildung seines ursprünglichen Sinnes erfahren. So ist der Kampf der Kritik gegen die Kirchenlehre nicht sowohl, wie er sich darzustellen beliebt, ein Kampf des Ver-

standes gegen die Unvernunft, als vielmehr in seinem tiefsten Grunde ein Kampf des Unglaubens gegen den Glauben an die wahrhaftige Offenbarung Gottes oder ein Kampf des niederen menschlichen Unverstandes gegen die höhere göttliche Vernunft. *)

---

*) Die lutherische Kirche beruhte bekanntlich in der Lehre von der persönlichen Einheit der beiden Naturen ganz bei den altkirchlichen Bestimmungen, wie denn Beispielshalber Joh. Gerhard sich bei allen einzelnen in Betracht kommenden Punkten ausdrücklich auf Johannes Damascenus zurückbezieht. Wir führen deshalb aus ihm sogleich an dieser Stelle die hauptsächlichsten Bestimmungen der lutherischen Dogmatik über die *ἕνωσις ὑποστατική* an. Er sagt Loc. IV. c. VI. de humana Christi natura §. 95: Suscepit Dei Filius naturam humanam non in propria personalitate, sed in singularitate consideratam, quae fuit secundum essentiam et partes suas essentiales completa, massa quaedam singularis et a natura aliorum hominum in individuo (d. i. *ἐν ἀτόμῳ*) non specie (d. i. *ἐν εἴδει*) consideratorum distincta, ad subsistentiam recipiendam apta, quaeque propriam personam constituisset, nisi in aliam *ὑπόστασιν* fuisset assumta. Ferner c. VII. De unione personali §. 101: Filius Dei humanam naturam, propria personalitate destitutam, in personae suae unitatem suscepit. Weiter §. 112: Quaeritur An natura humana Christi recte dicatur *ἀνυπόστατος*? *ἀνυπόστατον* duplicem habet significationem: Absolute et simpliciter illud dicitur *ἀνυπόστατον*, quod nec sua nec aliena *ὑποστάσει* subsistit, quod nec essentiam nec subsistentiam habet nec in se, nec in alio, sed est nihil negativum. Eo sensu natura humana Christi non potest dici *ἀνυπόστατον*. Relate et secundum quid *ἀνυπόστατον* dicitur, quod non quidem sua, sed aliena *ὑποστάσει* subsistit, quod

Gehen wir auf die kirchliche Entwickelungsgeschichte unseres Dogma's zurück. Die Dogmatik der morgenländischen Kirche fand mit Johannes Damascenus ihren blei-

---

essentiam quidem habet, non tamen propriam personalitatem et subsistentiam, sed in alio subsistit; hoc sensu caro Christi dicitur ἀνυπόστατος, quia scilicet est ἐνυπόστατος, in ipso λόγῳ subsistens. Dies beiläufig zugleich gegen Dorner, welcher II. S. 821 bemerkt, daß Schneckenburger es mir nicht hätte hingehen lassen sollen, daß ich in meinem „thätigen Gehorsam Christi" in den herkömmlichen Irrthum einstimme, wonach die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi die lutherische wäre. Gegen Dorner vgl. auch Schenkel, Christl. Dogmatik II. S. 682 Anm. Sämmtliche lutherische Dogmatiker behaupten die Anypostasie, freilich nicht die absolute, sondern die relative. Aber die Enypostasie, welche sie gleichfalls behaupten, hebt die Anypostasie so wenig auf, daß Gerhard sogar sagen kann, die menschliche Natur Christi sei anypostatisch, weil enypostatisch. Im Gegensatz zu dem ἰδιοσύστατον oder αὐθυπόστατον ist an dem ἀνυπόστατον festzuhalten, im Gegensatz zu der absoluten Nichtexistenz oder Nichtsubsistenz an dem ἐνυπόστατον, welches aber weil nur ein ἐνυπόστατον, nicht ein αὐθυπόστατον, doch zugleich immer ein relatives ἀνυπόστατον bleibt. Wohl sagen die alten Dogmatiker, die menschliche Natur Christi sei durch den Logos personata, nicht aber sie sei selbstständige persona, was Dorner nicht unterscheidet, wiewohl er diese Bestimmung der alten Dogmatiker S. 823 Anm. selbst anführt. Vgl. Hollaz P. III. Sect. I. c. III. qu. 20: Omnis substantia prima et intelligens αὐθυπόστατος est persona. At humana Christi natura non est αὐθυπόστατος, h. e. propria gaudens subsistentia, sed ἐνυπόστατος, i. e. propria subsistentia destituta: terminatur subsistentia τοῦ λόγου sibi communicata, adeoque non est per-

benden Abschluß. Auch die Christologie der abendländischen Kirche beruhte während des Mittelalters bei seinen Bestimmungen und ging theilweise sogar hinter dieselben zurück.

---

sona, sed personata, ut communiter loquuntur. Ja Gerhard sagt sogar §. 130: Quia natura humana propriam subsistentiam non habet, sed ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ subsistit, ideo non est per se hyphistamenon ac persona, sed tantum veluti pars quaedam ejus personae, in qua existit. Ebendaselbst gibt er die kirchliche Definition des Begriffes ὑπόστασις in folgenden Worten: Quaeritur hoc loco Quid ὑπόστασις in hoc mysterio proprie significet, et quomodo ab οὐσίᾳ distinguatur? Respond. Hypostaseos nomen tripliciter accipitur: 1) generalissime pro ὑπάρξει, qua ratione idem significat, quod existentia. Hoc sensu quidam ex veteribus duas ὑποστάσεις, hoc est duas naturas in Christo agnoscunt: 2) strictius ac specialius pro supposito sive ὑπάρξει ἰδιοσυστάτῳ, quo sensu significat individuum per se subsistens distinctum ab aliis individuis, sive ejusdem, sive etiam diversae speciei, ac tribuitur tam inanimatis, quam animatis, tam brutis, quam rationalibus: 3) specialissime ac strictissime, ut significet substantiam individuam, intelligentem, incommunicabilem alteri ὑποστάσει, non dependentem ab alio, nec existentem in toto tanquam partem, sed per se subsistentem, ut totum perfectum et in suo genere absolutum. Endlich sagt er von der Einzigartigkeit der Person des Gottmenschen und dem unbegreiflichen Geheimniß der persönlichen Union göttlicher und menschlicher Natur §. 115: Modus unionis huius est mirabiliter singularis, ac singulariter mirabilis, omnium non modo hominum, sed etiam angelorum captum transcendens, unde ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον vocatur. πρόςληψις est ὑπὲρ κατάληψιν. §. 117: Haec unio est μονότροπος ac singularis, cujus nullum datur exemplum in tota rerum

Die Scholastik hat keine wesentliche Förderung, sondern nur eine formalistische Weiterspinnung des christologischen Dogma's gebracht. Der gerechte Widerwille der Reformation gegen diese unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Schule schien Anfangs in den Locis von Melanchthon wenn nicht zum Aufgeben, doch zur Zurückstellung und Vernachläßigung des trinitarischen und christologischen Dogma's selber umschlagen zu wollen. Doch galt diese Apprehension nur jenem scholastischen Formalismus, nicht der altkirchlichen Grundanschauung an sich. Die Wahrheit derselben blieb von Anfang an die selbstverständliche Voraussetzung der Reformation. Wurzelte doch die specifisch reformatorische Lehre von der Rechtfertigung ganz in der objectiv kirchlichen Lehre von der Versöhnung, und diese in der Lehre

---

universitate. Und §. 137: Quod quidam ex nostris in ipsa unionis definitione communicationis idiomatum mentionem faciunt, id fit propterea, quia scriptura sacra summum hoc unionis personalis mysterium per communicationem idiomatum a posteriori describit, cum a priori et scientifice in hujus vitae infirmitate eam cognoscere non possimus. Chrysostomus in cap. 1 Joh. homil. VII: Scio, quod Verbum caro factum, et quomodo factum sit, nescio. Miraris, quia ego nescio? Omnis creatura ignorat. Describimus ergo hanc unionem per communicationem, quia res aliqua, cujus differentia specifica nos latet, saepe describitur per effecta. Dieselben Bestimmungen finden sich bei allen älteren lutherischen Dogmatikern vor und nach Gerhard, von Chemnitz bis Hollaz. Vgl. Chemnitz de duabus naturis in Christo cap. I bis Cap. XI. Hollaz Examen P. III. Sect. I. cap. III. de persona Christi quaest. VII—XXXVI.

von der gottmenschlichen Person des Versöhners. Die eine Lehre war hier immer die Voraussetzung der anderen. Darum finden wir auch schon in den frühesten Schriften Luthers und namentlich in seinen Weihnachtspredigten Zeugnisse, welche durchaus die altkirchliche Spur einhalten. Es kam aber dem Melanchthon bei seinem ersten dogmatischen Lehrbuche vor allen Dingen darauf an, die von der Scholastik so schmählich vernachläßigte und entstellte Grundlehre der Reformation zur Darstellung zu bringen. Denn was nützte die noch so richtig formulirte Lehre von Christi Person und Werk, wenn die Lehre von der Aneignung des durch ihn erworbenen Heiles verschwiegen oder verdunkelt blieb? Von der anderen Seite mußte aber auch der Grundsatz Luthers, daß mit dem einen Artikel von der Rechtfertigung alle anderen Artikel erhalten blieben, vornämlich auf die nothwendige Grundlage der reformatorischen Rechtfertigungslehre, auf die Lehre vom Gottmenschen, dem Versöhner, seine Anwendung finden. Daß die Reformation die kirchliche Trinitätslehre und Christologie nicht aufgegeben, sondern nur zeitweilig im Gegensatz zu der einseitigen Geltendmachung und spinösen Durchführung derselben von Seiten der Scholastik zurückgestellt, aber dennoch ihren wesentlichen Grundzügen nach bewahrt hatte, das zeigte sich sogleich als der rationalisirende Spiritualismus nicht nur die scholastische Formulirung, sondern die altkirchliche Grundlage dieser Lehre selbst antastete. Indem die Reformation dadurch genöthigt ward, in diesem Punkte eine der bisherigen entgegengesetzte Kampfesstellung einzunehmen, hat sie nicht etwa früher von ihr aufgegebene Lehren wieder aufgenommen, vielmehr um-

gekehrt gezeigt, daß sie die früher zurückgestellten Lehren doch stets festgehalten hatte.*)

*) Daß Melanchthon's Absehen von diesen Lehren in den ersten Ausgaben seiner Loci nur im Gegensatze zu der scholastischen Behandlung derselben stand, sagt er selbst. Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot seculis scholastici Theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalitatibus, formalitatibus, connotatis, et nescio quibus aliis inanibus vocabulis? Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi Evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes. — — Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere: non quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit, et cruci adfixus sit Christus: quid proderit ejus historiam novisse? Hieraus geht hervor, daß er keinesweges die Fleischwerdung des Sohnes Gottes an sich, sondern nur die unfruchtbaren Speculationen über dieses Mysterium bei Zurückstellung der praktischen Heilswahrheiten bekämpfte. Mysteria divinitatis, sagt er, rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Imo sine magno periculo tentari non possunt: id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. Et carne filium Deus Opt. M. induit, ut nos a contemplatione majestatis suae ad carnis, adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret. Wie entschieden Luther von Anfang an den Glauben an die wahrhaftige Gottheit und wahrhaftige Menschheit unseres Herrn Jesu Christi bezeugt hat, der als der eine untheilbare Gott-

Die Veranlassung zum christologischen Streit bot bekanntlich der Sakramentsstreit. Zwingli rekurrirte für seine Leugnung der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn

---

mensch durch sein vollgültiges Leiden uns erlöst, und schon im Stande der Niedrigkeit, obgleich ein wirklicher Mensch, doch die Strahlen der ihm einwohnenden göttlichen Herrlichkeit hat hindurchleuchten lassen, das bekundet namentlich seine Kirchenpostille. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 10. S. 126 ff. das Evang. am 1. Christtage, und S. 247 ff. Ev. Luc. 2, 33—40; Bd. 15. S. 134 ff. Ev. Joh. 1, 1—14 am 3. Weihnachtstage; dazu vgl. dann Bd. 18. S. 225. Anderes besagen auch nicht die von Dorner II. S. 531 ff. angeführten Stellen. Luther weiß auch in seiner frühesten Periode eben so wenig von einem s. g. neuen höheren Begriff Gottes und des Menschen, wonach das Göttliche an sich zugleich menschlich sei und umgekehrt, und in der Menschwerdung Gottes auch abgesehen von dem Falle Adams die Vollendung der Menschenschöpfung bestehen soll, als von einem bloßen Werden des Gottmenschen in ethischem Processe, wonach erst auf dem Wege der successiven Ineinsbildung des göttlichen und menschlichen Factors die gottmenschliche Lebenseinheit hergestellt worden sei, so daß die gottmenschliche Person selber nur Resultat jenes Processes sei. Vgl. gegen Dorners Darstellung der ursprünglichen Christologie Luthers auch Thomasius II. S. 334 Anm. Wo nun bei Luther namentlich seit dem Sakramentsstreite die altkirchliche Lehre von der unio personalis duarum naturarum auftritt, da soll dies nach Dorner ein Zurücksinken auf den Standpunkt der früheren Christologie, Mangel an logischer, zusammenhängender Darlegung seiner neuen christologischen Intuition, Verwirrung, Widerspruch, Unklarheit, Hemmung der hoffnungsvollen, christologischen Bildungstriebe seiner eigentlichen Grundanschauung, Verengung seines ursprünglich weiten Gesichtskreises sein. Wahrlich, die Dogmengeschichtsschreibung kann

unter den Abendmahlselementen auf Erden auf die Abwesenheit Christi im Himmel und sein Sitzen zur Rechten Gottes. Luther protestirte gegen diese beschränkte, sinnliche Auffassung des Himmels und der Rechten Gottes. Der Himmel sei Bild der göttlichen Ueberweltlichkeit, die Rechte Gottes Bild der göttlichen Allmacht. Darum sei die Rechte Gottes, eben als Bild der überirdischen, himmlischen Wirksamkeit der Himmel und Erde allgegenwärtig erfüllenden Macht Gottes, selber überall gegenwärtig (Dextra Dei ubique est); und das Sitzen zur Rechten Gottes, als Bild der Theilnahme an der göttlichen Allmacht, weit entfernt, eine räumliche Umschränkung Christi auszusagen, setze vielmehr umgekehrt seine allgegenwärtige Allmacht und seine allmächtige Allgegenwart. Grade weil Christus im Himmel zur Rechten Gottes sitzt, erfüllt er das Universum mit seiner Gegenwart. Selbstverständlich handelt es sich hier aber nicht nur um die Gottheit, sondern es handelt sich grade um die Menschheit des Gottmenschen, weil nur von letzterer eine Erhöhung zur Rechten Gottes ausgesagt werden kann. Indeß auch abgesehen von der bestimmten Schriftaussage über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes nach ihrer richtigen Deutung, folge die Allgegenwart des Menschensohnes schon aus seiner persönlichen Einheit mit dem

---

nur gründlich verderbt werden, wenn, wie es heut zu Tage Mode wird, jeder Theologe seine neuen Irrthümer sei es in den ganzen, sei es in den früheren Luther hineinträgt, um sie als die angeblich ächt und ursprünglich reformatorischen Anschauungen darzustellen und geltend zu machen!

Sohne Gottes. Denn da in Christo Gott Mensch und der Mensch Gott ist, so könne Raum und Stätte diese persönliche Einheit des Gottmenschen nicht auseinander reißen. Vielmehr wo Gott ist, da ist auch der Mensch, weil er eben der Gott ist, welcher Mensch ist. „Denn es sind nicht zwo zurtrennete Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzurtrennete Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen wurdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zurtrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit kunnte sagen: Hie ist Gott der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward." — „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese. Der erst ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlicher, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzurtrennet und ungetheilet. Der ander, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist." Darum darf nicht etwa, wenn von der Allgegenwart Christi die Rede ist, dieselbe nur auf den Sohn Gottes bezogen werden, und auf den Menschen Jesus nur insofern, als derselbe mit dem allgegenwärtigen Sohne Gottes zu Einer Person verbunden ist: denn eine solche Vertauschung (ἀλλοίωσις, von Zwingli durch „Gegenwechsel" verdeutscht, vgl. Baur III. S. 401. Anm. 3. Strauß Glaubensl. II. S. 122) der Naturen löst eben die wahrhaftige persönliche Einheit derselben auf, und läßt dieselbe zu einem abstracten, bloß nominellen Tertium herabsinken. „Du sollt nicht gläuben noch annehmen, daß der Tropus Allöosis in

solchen Sprüchen sei, oder daß eine Natur für die andere etwa genommen werde in Christo." Wie nach Luther die Allgegenwart der Menschheit Christi die nothwendige Consequenz der persönlichen Einheit beider Naturen ist: so machte die von Zwingli in Anwendung gebrachte Redefigur der Alloösis („Frau Alloösis oder Heterosis oder vielleicht die gemeine figura Narrosis") offenbar, daß seine Leugnung jener Allgegenwart im letzten Grunde auf einer Zerreißung dieses persönlichen Einheitsbandes ruhte. Wie dieser Tropus die Menschwerdung Gottes aufhob, so zerstörte er auch das Werk der Versöhnung. Denn wie nicht der ganze untheilbare Gottmensch, also auch nicht der Mensch Jesus, sondern nur der mit dem Menschen Jesus persönlich geeinte Sohn Gottes der allgegenwärtigen Allmacht Gottes theilhaftig sein sollte: so sollte auch nicht der ganze untheilbare Gottmensch, also auch nicht der Sohn Gottes, sondern nur der mit dem Sohne Gottes persönlich geeinte Mensch Jesus gelitten haben. Das rein menschliche Leiden kann aber kein unendlich verdienstvolles Leiden, kein Versöhnungsleiden sein. Es ist zwar richtig, daß weil die Gottheit an sich nicht leiden kann, der Gottmensch an seiner menschlichen Natur gelitten hat; dennoch aber hat der Gottmensch, also auch der Sohn Gottes selber, eben an seiner Menschheit gelitten. „Gleich als man spricht: des Königs Sohn ist wund, so doch allein sein Bein wund ist. Salomo ist weise, so doch allein seine Seele weise ist. Absalon ist schöne, so doch allein sein Leib schön ist. Petrus ist grau, so doch allein sein Häupt grau ist. Denn weil Leib und Seele eine Person ist, wird's der ganzen Person recht und wohl

zugeeignet, alles was dem Leibe oder Seele, ja dem geringsten Gelied des Leibes widerfähret. Dies ist die Weise zu reden in aller Welt, nicht allein in der Schrift, und ist dazu auch die Wahrheit; denn in der Wahrheit ist Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das ist die Person, die Gott ist, denn sie ist, sie (sage ich), die Person, ist gekreuzigt nach der Menschheit." Nicht also findet eine Verwechselung (ἀλλοίωσις) der menschlichen Natur mit der göttlichen Statt, wenn ich sage: „der Sohn Gottes ist gekreuziget," während doch nur der Mensch Jesus gekreuzigt ist; sondern der Sohn Gottes hat sich wahrhaftig und wirklich das Leiden der menschlichen Natur angeeignet, weil eben der Gottmensch selber nach seiner Menschheit gekreuzigt ist. „Hüt dich, hüt dich, sag ich, für der Allöosi, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christen sein, nämlich daß Christus hinfurt nicht mehr sei, noch thu mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heilige. Denn wenn ich das gläube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbs eines Heilands. Summa, es ist unsaglich, was der Teufel mit der Allöosi sucht." *)

---

*) Daß Luther im Sakramentsstreite für das ganze Wort Gottes stritt, welches an einem Punkte gebrochen, auch in allen anderen Punkten dahinfällt, das spricht er schon deutlich in seiner gegen Carlstadt gerichteten Schrift „Wider die himmlischen Propheten" Ende 1524 und Anfang 1525 aus. Sein prophetischer Geist sah durch dieses eine Loch den ganzen Rationalismus in die Kirche Gottes einziehen. Namentlich weissagte

Auf Grund der altkirchlichen Bestimmungen und der neuen Durchführungen Luther's entwarf nun Chemnitz seine berühmte Schrift De duabus naturis in Christo, de

---

er die bevorstehende Leugnung der Menschwerdung Gottes, die Auflösung der Idee des Gottmenschen. „Und du sollt sehen, weil sie auf der Bahn gehen, daß sie Gotts Wort wöllen nicht mit dem Glauben ehren, oder nach einfältiger Weise der Sprachen annehmen, sondern mit der sophistischen Vernunft und spitzer Subtilitäten messen und meistern, werden sie gar frei dahin kommen, daß sie auch leugnen werden, Christus sei nicht Gott. Denn bei der Vernunft laut es ja so thöricht, Mensch ist Gott, als Brod ist Leib. Und weil sie eins leugen, werden sie gar bald und frisch das ander auch leugen. Das sucht auch der Teufel, der sie aus der Schrift in ihre Vernunft gefuhret hat, daß er alle alte Ketzerei wieder hereinbringe. Denn du sollt Wunder sehen, wie klug die Vernunft sein wird, sonderlich im tollen Pöfel, und den Kopf schütteln und sagen: Ja Gottheit und Menschheit sind zweierlei Ding unmeßlich von einander gescheiden, als ein ewigs von eim zeitlichen; wie kann denn eins das andere sein, oder jemand sagen, Mensch ist Gott? So müßtest du auch sagen: Zeitig ist ewig, sterblich ist unsterblich, und dergleichen, wie sie hie in D. Carlstadt Kopf wider das Sakrament auch alfenzt, da wird sie es denn fein troffen haben.“ Erl. Ausg. Bd. 29. S. 266. Auch die Allgegenwart des Leibes Christi spricht Luther schon in dieser Schrift (vgl. S. 288 f.) auf Carlstadt's Einwand, daß Christus nicht vom Himmel herab ins Brod komme, andeutungsweise aus: „Denn wir sagen nicht, daß er vom Himmel komme oder lasse seine Stätte ledig; sonst müßte dieser Geist auch sagen, daß Gottes Sohn, da er in seiner Mutter Leibe Mensch ward, auch hätte den Himmel gelassen, und alles das Carlstadt spottet auf den Leib im Sacrament, muß er auch spotten auf die Gottheit

hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum etc. v. J. 1570, welche wiederum die Grundlage für die Festsetzungen der Concordienformel in ihrem achten Artikel

---

Christi im Fleisch, wie er auch noch thun wird mit der Zeit. Item da St. Stephanus Jesum sahe Apostelg. 7 v. 56, sprach er nicht, daß er käme vom Himmel, sondern stünde zur Rechten Gottes. Und Paulus Apostelg. 9, 4 höret ihn auch reden, und kam doch nicht vom Himmel. Summa der tolle Geist gehet mit den Kindergedanken umb, als fahre Christus auf und nieder; verstehet auch nicht Christus Reich, wie er ist an allen Orten, und, wie Paulus spricht, erfüllet alles, Eph. 1, 23." Und S. 295: „So sagen wir auch nicht, daß er müsse und solle an sonderlichen Orten und nicht an allen frei sein; sondern sampt dem Brod und Wein dazu müge und solle frei sein an allen Orten, Stätten, Zeiten, Personen." Ausführlicher schon behandelt, vertheidigt und erläutert Luther diese Omnipräsenz des Leibes Christi in dem „Sermon von dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister. 1526." Vgl. Erl. Ausg. Bd. 29. S. 332—339. „Ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding, hat alles in der Hand, und ist überall gegenwärtig." „Wie siehet er (Stephanus) Christum? Darf die Augen nicht hohe empor werfen. Er ist umb uns und in uns, an allen Orten." „Es gehet nicht also zu, wie du aufsteigest auf einer Leitern in's Haus; sondern das ist's, daß er über alle Creaturen und in allen und außer allen Creaturen ist." Noch eingehender in der Schrift: „Daß diese Worte Christi „„das ist mein Leib u. s. w."" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister. 1527." Erl. Ausg. Bd. 30. S. 56—71. „Sitzen aber zur Rechten ist so viel als regieren und Macht haben über alles. Soll er Macht haben und regieren, muß er freilich auch da sein gegenwärtig und wesentlich, durch die rechte Hand Gottes, die

bildete. Hierdurch gelangte das christologische Dogma in der lutherischen Kirche zu seinem bekenntnißmäßigen Abschlusse. Die kirchlichen Dogmatiker ruhen dann wieder in

---

allenthalben ist." Am gründlichsten und eingehendsten endlich im „Bekenntniß vom Abendmahl Christi. 1528," aus welcher Schrift auch die im Texte gegebenen Citate entnommen sind. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 30. S. 199—229. S. 272 ff. In dieser Schrift finden wir nicht bloß das später s. g. genus majestaticum der Idiomencommunication entwickelt, sondern auch im Gegensatz zu Zwingli's Alloösis das s. g. genus idiomaticum und das eng damit zusammenhängende s. g. genus apotelesmaticum. Denn indem der Sohn Gottes selbst das Leiden der menschlichen Natur sich angeeignet hat, hat er ihm zugleich den unendlichen Werth des Versöhnerleidens mitgetheilt. Vgl. über die beiden letzten genera auch die Schrift „Von den Conciliis und Kirchen. 1539." Erl. Ausg. Bd. 25. S. 312 f. „Denn wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturen in Christo der Personen gleich und alle zueignen, als, Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darumb was von ihm geredt wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darumb ist Gott gestorben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. — — Wiederumb, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen, und ist allmächtig: der Mensch Christus ist Gott, darumb hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig. Ursach ist, denn es ist Eine Person worden aus Gott und Mensch, darumb führt die Person beider Natur idiomata." Und dann weiter: „Denn wir Christen müssen das wissen: wo Gott nicht mit in der Wooge ist, und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unser Schüssel zu Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen, Gott ist fur uns

ihren systematischen Darstellungen der Lehre von der Person Christi ganz auf dem Lehrbegriff der Concordienformel, so

---

gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod, und Gott gestorben in der Woogeschüssel liegt, so sinket er unter und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann wohl auch wieder empor fahren oder aus seiner Schüssel springen. Er künnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen künnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben; aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißt's recht, Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Ein Ding oder Eine Person ist." Schon hieraus geht hervor, daß Luther auch später nicht, wie öfter behauptet worden ist, seine im Abendmahlsstreite geltend gemachte Christologie aufgegeben hat. Er hat dieselbe weder behufs seiner Abendmahlslehre erfunden, sondern nur in thetischer und antithetischer Entwickelung auf gebotene Veranlassung herausgestellt, noch auch hat er sie nach dem Abendmahlsstreite fallen lassen, was weder wegen des großen Ernstes, mit dem er sie vertritt, und der selbstständigen Bedeutung, die er ihr beilegt, noch auch deswegen denkbar ist, weil ihm die Idiomencommunication die nothwendige Consequenz der Gottmenschheit selber ist, und die eine mit der anderen steht und fällt. Wenn er in den zuletzt angeführten Aussprüchen vom J. 1539 das genus majestaticum nicht berührt, so geschieht dies nur deshalb nicht, weil dieses genus dem Nestorius gegenüber, mit dem er es hier zu thun hat, zunächst nicht, wie grade den Schweizern gegenüber, in Frage stand. Man pflegt die Meinung, daß Luther später die Omnipräsenz des Leibes Christi aufgegeben habe, darauf zu gründen, daß er in seinem „Kurzen Bekenntniß vom heiligen Sakrament. 1545." die Präsenz des Herrnleibes im heil. Nachtmahle, nicht wie früher auf die Omni-

daß sich hier eine große unzerreißbare Kette kirchlicher Lehrentwickelung findet.

Die Grundzüge des lutherischen Lehrbegriffes sind nun

präsenz seines Leibes, sondern auf das Einsetzungswort des Herrn gründe. Doch ist dies eine Verschiebung des wahren Sachverhaltes. Luther hat von Anfang an seine Nachtmahlslehre lediglich auf das Stiftungswort des Sohnes Gottes gegründet. Die Lehre von der Omnipräsenz des Leibes Christi sollte nur den Ungrund des Schweizerischen Einwandes darthun, daß Christi Leib nicht im Himmel und zugleich auf Erden im Sakramente gegenwärtig sein könne. Und diese Lehre hat er auch in seiner letzten Sakramentsschrift vom J. 1545 nicht aufgegeben, vielmehr indirect bestätiget. Denn er sagt daselbst Erl. Ausg. Bd. 32. S. 407: „Den andern (Spruch) nahm ich ihnen auch gewaltiglich, nämlich also: Es wäre unmüglich, daß sie sollten mit Ernst bewogen sein, den Leib und Blut des Herrn im Abendmahl zu verleugnen umb des Spruchs willen (Er ist gen Himmel gefahren), wie sie doch in vielen Büchern und mit stolzen Worten immer pocheten; sondern sie müßten hierin gewißlich lügen.“ Und S. 412: „Zum andern, die Sprüche, so sie geführet haben, als die von der Himmelfahrt und vom unnützen Fleisch reden, hab ich klärlich überweiset, daß sie dieselben fälschlich gedeutet und in verlogen Verstand gebraucht haben.“ Das kleine Bekenntniß Luthers vom Abendmahl ist überhaupt keine eigentlich dogmatische, sondern eine vorherrschend historische Schrift. Sie erzählt die Geschichte seines Verhältnisses zu den Sakramentirern, und bezeugt testamentarisch, daß es bei dem, was er wider dieselben geschrieben, ein für alle Mal sein Bewenden habe, daß sie also fälschlich rühmten, als sei er mit ihnen einig, weil er die Elevation abgeschafft habe. Diese Schrift ist also nur Bestätigung und Siegel seiner früheren Sakramentslehre, einschließlich der s. g. Ubiquitätslehre. Wie

in der Kürze folgende: Ausgegangen wird von der unitio personalis d. i. demjenigen Acte, durch welchen der Sohn Gottes die menschliche Natur im Leibe der Jungfrau in die Einheit seiner Person aufgenommen, oder so mit sich verbunden hat, daß von da an beide Naturen nur Eine

---

sehr Luther bis zuletzt an seiner früheren Lehre festgehalten, zeigt auch die aus dem J. 1543 stammende Schrift „Von den letzten Worten Davids 2 Sam. 23, 1—7." Erl. Ausg. Bd. 37. S. 1—104. Vgl. besonders die von der Formula Concordiae Art. VIII. Sol. Decl. p. 785 aus dieser Schrift angeführte Stelle. Daß Luther seine Omnipräsenzlehre später aufgegeben habe, ist ursprünglich nichts als eine reformirte Tendenzfabel. Sie findet sich schon bei Hospinian in der Concordia discors p. 172, ward dann öfter wiederholt, und auch von Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs Bd. 6. S. 787 Anm. 274 herüber genommen. Doch hat schon Hutter gegen Hospinian nachgewiesen, daß die von letzterem für seine Behauptung aus Luther angeführte Stelle unächt sei. Vgl. Quenstedt Syst. im Locus de Christi persona et naturis p. 285: Obj. B. Lutherum de tacenda ubiquitate dedisse consilium: Resp. Supposititium esse locum illum, quem ex T. 8 Jenensi producunt adversarii, aliquoties a Nostris fuit ostensum; Nam 1, quis credat Lutherum hoc uno loco statuisse, tacendum esse de universali omnipraesentia, quam tamen ipsemet in scriptis suis magno zelo usque ad mortem asseruit et defendit. 2, Verba illa de tacenda ubiquitate non esse Lutheri, sed Philippi, demonstrat D. Hutterus Disp. in F. C. ad 8 de Pers. Chr. p. 931 seq. Daß Luther die s. g. Ubiquitätslehre niemals aufgegeben habe, erkennt nicht nur Thomasius II. S. 340, sondern auch Dorner II. S. 611. 663 an.

Person bildeten. Dieser Act hat zur bleibenden Folge den status der unio personalis d. i. den Stand der unauflöslichen persönlichen Einheit beider Naturen. Die Wirkung dieser persönlichen Einheit ist die wirkliche Gemeinschaft beider Naturen, so daß sie nicht außer und neben einander, sondern ohne Aufhebung ihres Wesens und ihrer Eigenthümlichkeiten bei und in einander sind (Nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον); oder mit dogmatischem Terminus, das consequens reale der unio personalis ist die communio s. communicatio naturarum, entsprechend der περιχώρησις des Joh. Damascenus, wobei man mit ihm an der activen Durchdringung von Seiten der göttlichen Natur und der passiven Durchdringung der menschlichen Natur durch die göttliche festhielt. Im Gegensatz zur reformirten Anschauung sagt hier die Concordienformel, daß die beiden Naturen nicht etwa in dem Verhältniß zweier an einander geleimter Bretter ständen, welche sich einander immer fremd und äußerlich blieben. Muß sie dies als nestorianisirende Naturentrennung bezeichnen, so lehnt sie doch andrerseits den ihrer Anschauung gemachten Vorwurf der monophysitischen Naturenvermischung ab, denn sie denke die Naturengemeinschaft nicht etwa in der Weise der Vermischung von Honig und Wasser, vielmehr unter dem schon von den alten Lehrern der Kirche in Anwendung gebrachten Bilde des glühenden Eisens oder der Vereinigung von Leib und Seele.

Diese in der Naturengemeinschaft sich darstellende persönliche Einheit kömmt nun in gewissen Bezeichnungen zum Ausdrucke, welche einzig in ihrer Art eben dem vorliegen-

den einzigartigem Verhältnisse entsprechen. Weil nämlich der Sohn Gottes und des Menschen Sohn persönlich derselbe ist: so kann und muß nun auch gesagt werden „Gott ist Mensch" und „dieser Mensch ist Gott", ohne daß damit das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen identisch gesetzt wäre, so daß auch gesagt werden könnte „die Gottheit ist die Menschheit" oder umgekehrt. Das consequens verbale der unio personalis und communio naturarum sind demnach die s. g. propositiones personales, wobei eben nur das concretum nicht auch das abstractum der einen Natur von der andern prädicirt werden kann. Wollte man die propositiones personales selber in Abrede nehmen, so wäre das eine nestorianische Zerreißung des realen persönlichen Einheitsbandes; wollte man sie hingegen auch in abstracto statuiren, so würde das zum Rückfall in den Monophysitismus führen.

Findet nun aber eine wirkliche Gemeinschaft der Naturen statt: so muß sich dieselbe auch äußern und wirksam erweisen in der wechselseitigen Mittheilung ihrer Eigenthümlichkeiten; oder das consequens reale der communio naturarum ist die communicatio idiomatum. Idiom ist dasjenige, was jeder Natur als solcher zukömmt, die besondere charakteristische Eigenthümlichkeit, wodurch die eine Natur von der anderen sich unterscheidet. Es werden darunter nicht nur die Eigenschaften im engeren Sinne, sondern auch alle Thätigkeiten oder Leidenszustände der Natur begriffen. Trotz der Mittheilung der Idiome behält aber jede Natur die ihr wesentlichen Proprietäten, weil eben niemals eine Natur zur anderen wird, sondern stets in der persönlichen Einheit

der Naturenunterschied bewahrt bleibt. Wie die Aufhebung des letzteren monophysitisch wäre: so wäre die Leugnung der Idiomencommunication als Aufhebung der persönlichen Einheit selber nestorianisch. Auch hier in der äußersten Spitze ihres christologischen Lehrbegriffes schreitet die Kirche, wie in der ersten Grundlage desselben, mitten durch diese beiden Extreme behutsam und sicher hindurch.

Diese communicatio idiomatum wird nun wiederum ausgesprochen oder beschrieben durch die s. g. propositiones idiomaticas. Dabei war man endlich darauf bedacht, die verschiedenen Arten der Idiomencommunication genau zu unterscheiden und zusammenzustellen und so die Theorie vollkommen in sich abzuschließen. Schon die Concordienformel zählt bekanntlich tria genera der Idiomencommunication und der dieselbe ausdrückenden idiomatischen Propositionen, welche vor allen Dingen den bezüglichen Schriftaussagen entnommen, zugleich im Gegensatz zu bestimmten Irrthümern ausgebildet wurden, aber auch an sich die verschiedenen logischen Möglichkeiten zur erschöpfenden Darstellung bringen. Es wird nämlich von vorne herein, da es sich hier um eine Wirkung der persönlichen Einheit beider Naturen handelt, entweder nur von einer Mittheilung der Eigenschaften der Naturen an die Person, oder von einer Mittheilung der Eigenschaften der Naturen an einander die Rede sein können.*)

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. theol. l. IV. c. X de communicatione idiomatum in genere §. 174: Communicatio idiomatum est naturae ad personam, vel naturae ad naturam. Wenn Dorner 1. Aufl. S. 164 vgl. 2. Aufl. II. S. 696.

Das erste Genus der Idiomencommunication umfaßt diejenigen Aussagen, durch welche die Idiome der Naturen

795 f. (auch Strauß II. S. 127), um einen vollkommen in sich abgerundeten Schematismus zu gewinnen, auch eine Mittheilung der Person an die Naturen statuirt: so entspricht dies weder der kirchlichen Anschauungsweise, noch der Sache an sich. Es handelt sich hier nur um Eigenschaften der Naturen und deren Mittheilung, nicht um Eigenschaften der Person und deren Mittheilung an die Naturen, was auf eine abstracte Trennung von Person und Naturen führt. Die ganze Eigenthümlichkeit der Person im Unterschiede von den Naturen besteht überhaupt nur in der hypostatischen Subsistenz, welche die Person des Logos durch die Incarnation ein für alle Mal der menschlichen Natur mitgetheilt hat. Gerhard beschreibt weiter die drei genera der Idiomencommunication folgender Maßen: Communicatio naturae alterutrius scilicet ad personam est, qua proprietas uni naturae conveniens tribuitur personae in concreto. Haec constituit primum genus communicationis idiomatum, vulgo sic appellatum. — Communicatio naturae divinae scilicet ad naturam humanam est, qua divina natura τοῦ λόγου propriam suam gloriam et excellentiam communicat, manens ipsa passionum carnis expers. Haec constituit secundum genus. — Communicatio operationum est utriusque naturae in persona τοῦ λόγου operatio, qua utraque natura in Christo operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Haec tertium genus constituit. Dieses dritte genus beschreibt Calov, vgl. Theol. posit. 1682. p. 327. Syst. VII. p. 294, als Mittheilung von beiden Naturen an die Person nach dem bekannten, auch von der Concordienformel citirten Ausspruche Leo's und des Chalcedonense: utraque natura agit quod cujusque proprium est cum communicatione alterius. Um so weniger wird also mit Dorner hier umgekehrt von einer Mittheilung der Person an die Naturen die Rede sein können.

von der Person prädicirt werden. Denn obgleich geboren werden, leiden, sterben Idiom der menschlichen, Himmel und Erde erschaffen Idiom der göttlichen Natur ist: so muß doch von der ganzen untheilbaren Person des Gottmenschen beides ausgesagt werden, weil er eben beides gelitten und gethan hat, wiewohl das eine nach seiner menschlichen, das andere nach seiner göttlichen Natur. Dieses s. g. genus idiomaticum oder ἰδιοποιητικόν wurde dann wohl noch in drei Species zerlegt, je nachdem die Person des Gottmenschen nach beiden Naturen oder nach einer von beiden Naturen benannt wird, in welchem letzteren Falle aber gleichfalls immer die ganze Person gemeint ist. Die erste Species ist die s. g. ἀντίδοσις oder der συναμφοτερισμός wo wechselsweise von der ganzen Person des Gottmenschen bald Göttliches, bald Menschliches ausgesagt wird, wie: Jesus Christus oder der Gottmensch hat Himmel und Erde erschaffen, ist geboren und gestorben. Die zweite Species ist die s. g. κοινωνία τῶν θείων, wo von dem Concretum der menschlichen Natur das ausgesagt wird, was der göttlichen eigenthümlich ist, wie: Des Menschen Sohn hat Himmel und Erde geschaffen. Die dritte Species ist die s. g. ἰδιοποίησις, ἰδιοποιΐα oder οἰκείωσις, wo von dem Concretum der göttlichen Natur ein Idiom der menschlichen Natur prädicirt wird, wie: Der Sohn Gottes hat gelitten. Dieses genus steht im Gegensatze zu Zwingli's Alloösis.*)

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. IV. cap. XI de primo genere communicationis idiomatum in specie §. 188: Propositiones hujus primi generis exponunt (Sacramentarii) per ejus-

Das zweite Genus der Idiomencommunication ist das s. g. genus majestaticum oder auchematicum, welches von der realen Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche handelt. Auch dieses Genus ward zunächst im Gegensatz zu der Lehre Zwingli's ausgebildet, welcher die Abwesenheit des Leibes Christi im Himmel behauptete. Man schrieb aber nicht nur in einseitiger Anwendung dieses Genus der Menschheit wegen ihrer in der persönlichen Einheit gegründeten Durchdringung von der Gottheit die Allgegenwart zu, sondern man legte ihr folgerichtig auch alle diejenigen Eigenschaften bei welche, ohne die Menschheit an sich zu zerstören, von ihr aus-

---

modi *ἀλλοίωσιν*, qua per nomen personae subjecti loco positum intelligatur tantum illa natura, cujus proprium in praedicato exprimitur, secuti Cinglium, suum patriarcham. — Neque est, quod regerant, Damascenum etiam hoc primum communicationis genus vocare *ἀλλοίωσιν*, alternationem, quia *ἀλλοίωσις* Damasceni et *ἀλλοίωσις* Cinglii toto coelo invicem differunt. Damascenus per *ἀλλοίωσιν* nihil aliud intelligit, quam *ἀντίδοσιν*, qua de una eademque persona et divina et humana realiter praedicantur, *κατ' ἄλλο* tamen *καὶ ἄλλο*, quia particulae distinctivae ostendunt, secundum quam naturam unumquodque de persona praedicetur. Sed Cinglii *ἀλλοίωσις* pro nomine personae substituit nomen naturae, ac talem in hisce propositionibus fingit tropum, quo aliud dicatur, aliud vero intelligatur. Juxta Damascenum Deus vere et realiter est passus, sed *κατ' ἄλλο*, id est, secundum assumtam humanitatem. Juxta Cinglium Deus non est vere et realiter passus, sed humana tantum natura deitati unita est passa.

gesagt werden können, nämlich außer der Allgegenwart, die Allwissenheit und Allmacht, wie auch die lebendigmachende Kraft und die göttliche Adoration. Hätte man hingegen auch die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unermeßlichkeit der Menschheit des Erlösers zuschreiben wollen: so würde man damit das Wesen der menschlichen Natur selber als einer endlichen, zeitlichen, umgränzten Creatur aufgehoben haben. Daher unterschied man diejenigen Eigenschaften, welche der Gottheit in ihrem Ansichsein oder in ihrer Abgezogenheit von Universum, von denjenigen Eigenschaften, die ihr in ihrer Bezogenheit auf das Universum zukommen, oder die negativen, quiescirenden Attribute (attributa *ἀνέργητα*) von den positiven, operativen Attributen (attributa *ἐνεργητικά*). Da aber die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit an sich unendlich, unermeßlich und ewig ist: so wurde die Bestimmung näher dahin getroffen, daß auch die quiescirenden Eigenschaften, wiewohl nur mittelbar, die operativen hingegen unmittelbar der menschlichen Natur zukämen.*)

---

*) Joh. Gerhard bemerkt loc. IV. cap. XII. de secundo genere communicationis idiomatum in specie §. 256 zur Erläuterung und Begründung dieser Unterscheidung: Anima est *ὅλως ὅλον* et *ἀδιαίρετόν τι*, nec a suis potentiis realiter differt, interim tamen corpori communicat vim sentiendi, movendi, non autem spiritualitatem, immortalitatem, etc. Ignis ferro communicat vim urendi et lucendi, non autem levitatem. Distinguimus ergo inter communicationem immediatam et mediatam. — — Sic infinitas, aeternitas, immensitas *τοῦ λόγου* non est immediate carni communicata, quia per inhabitationem totius plenitudinis *τοῦ λόγου* et per unionem per-

Nicht völlig gleichmäßig durchgeführt ward der kirchliche Lehrbegriff hinsichtlich der Allgegenwart der Menschheit Christi. In den Hauptpunkten stimmten zwar alle rechtgläubigen Lehrer unserer Kirche überein. Sie gestanden sämmtlich zu, daß seit dem Momente der persönlichen Einigung des Logos mit der menschlichen Natur dieselbe mit der Gottheit so innig und unauflöslich verbunden gewesen sei, daß abgesehen von der Beziehung der Gottheit zum Universum, und dieselbe rein nach ihrem supramundanen Insichsein betrachtet, weder der Logos außerhalb der menschlichen Natur, noch auch die menschliche Natur außerhalb des Logos gewesen sei. Sie behaupteten ferner einstimmig, daß der Gottmensch auch nach seiner menschlichen Natur überall da gegenwärtig sein könne, wo er gegenwärtig sein wolle, also auch das gesammte Universum mit seiner Gegenwart zu erfüllen vermöge. Sie lehrten endlich ebenso einmüthig, daß er in Wirklichkeit überall da gegenwärtig sei, wo er zu sein verheißen habe, namentlich in seiner Kirche und im

sonalem λόγου infiniti et immensi caro non est facta infinita, immensa et aeterna. Alias Deus ageret, quae veritati naturae suae repugnant; communicaret enim aliquid ei, quod nondum est, cum humana Christi natura non fuerit ab aeterno, sed coeperit in tempore, in primo scilicet incarnationis momento, ac veritas humanae naturae everteretur, quia infinitas, immensitas, aeternitas, spiritualitas finitati et corporeitati (ut sic loquar) humanae naturae contradictorie opponuntur. Interim tamen mediate etiam haec idiomata carni assumtae sunt communicata, quia hypostasis τοῦ λόγου carni communicata est infinita et aeterna; omnipotentia carni communicata est infinita et aeterna etc.

heiligen Nachtmahle. Nur darüber fand zunächst individuell verschiedene Auffassung statt, ob er in Wirklichkeit auch im gesammten Universum gegenwärtig sei, was, da die Möglichkeit von keiner Seite geleugnet ward, ein Differenzpunkt von verhältnißmäßig untergeordneter Bedeutung war. Die größte Beschränkung in der Entwickelung dieser Lehre legt sich Chemnitz auf, den wir aber doch auch in diesem Punkte zu der Klasse der orthodoxen Lehrer werden rechnen müssen. In seiner behutsamen Weise, welche überall nur das notorisch Schriftgemäße und praktisch Wichtige festzuhalten sucht, in Beziehung auf weitergehende, wenn auch noch so nahe liegende Schlußfolgerungen aber die vorsichtigste ἐποχή übt, hält er nur an der an sich seienden, von allen räumlichen Beziehungen unabhängigen, unauflöslichen Einheit des Logos und der Menschheit (der s. g. praesentia intima) fest, sowie für den Stand der Erhöhung an der Gegenwart Christi in seiner Kirche und im heiligen Nachtmahle, ohne doch durch diese Multipräsenz, auf deren positive Behauptung er sich beschränkt, die Omnipräsenz, deren Möglichkeit zu leugnen er sogar für Frevel hält, ausdrücklich in Abrede nehmen zu wollen, wie dies später von den Helmstädter und Braunschweiger Theologen geschah.*) Den

*) Er sagt de duabus naturis cap. 30: Et quia hypostasis τοῦ λόγου, in qua assumta humana natura unita subsistit, est supra et extra omnem locum, vel sicut Veteres dicunt, est intra omnia non inclusa, extra omnia non exclusa, nullis igitur locorum intervallis unio illa solvi, divelli aut separari potest. Et ratione hypostaticae unionis, jam post Incarnationem, persona τοῦ λόγου, extra unionem cum assumta

graden Gegensatz zu dem vorsichtigen, fast zaghaften Chemnitz bildet hier der kühne, ja überkühne Brenz mit seinen schwäbischen Theologen. Diese behaupteten die unbedingte

---

natura, et sine ea, seorsim ac separatim, nec cogitari nec credi pie et recte vel potest vel debet. Nec vicissim assumta natura extra λόγον et sine eo. — Haec vero praesentia non constat ratione aliqua aut conditione hujus saeculi, quae ratione nostra comprehendi possit, sed est magnum incomprehensibile et inenarrabile illud mysterium hypostaticae unionis. Omnes igitur cogitationes de localitatibus, rationibus et conditionibus praesentiae hujus saeculi removendae sunt. — Ferner: Hoc igitur axioma ex fundamento doctrinae de hypostatica unione certissimum et verissimum est, quod omnes inferorum portae infringere et evertere non possunt, quod scilicet λόγος cum assumta humana sua natura, non tantum secundum essentiales ejus proprietates alicubi, sed propter et secundum rationem arcanae et ineffabilis hypostaticae cum Divinitate unionis adesse possit et adsit, ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult. De voluntate autem ejus, ubi corpore seu assumta sua natura adesse, quaeri et apprehendi velit, non ex nostris argumentationibus, quamcunque consequentiae rationem aut speciem habeant, sed ex certo verbo in Scriptura patefacto statuimus et judicamus. — Reliqua igitur, quae in hoc genere disputari ac quaeri possunt, ad alteram futuram coelestem scholam visionis differimus. — Endlich: Interea tamen nunquam ego Christo Deo ac Domino meo illam potentiam disputando adimere volo, ut dicam ipsum non posse corpore suo ubique adesse. — An ita etiam corpus Christi in lignis et lapidibus, in pomis et avibus coeli, piscibus maris etc., simplicissimum et tutissimum est, tales disputationes a nostris argumentationibus et consequentiis retrahere etc. Interea tamen non simus tam impii, ut dicamus,

Omnipräsenz nicht nur für den Stand der Erhöhung, sondern sogar schon für den Stand der Erniedrigung. Selbst wenn man sagen wollte, daß diese Gegenwart erst mit dem Stande der Erhöhung in Wirksamkeit getreten d. i. zur allmächtigen und allwirksamen Allgegenwart geworden sei, müsse sie doch vom ersten Momente der Conception an als an sich vorhanden (dies die s. g. nuda adessentia) gesetzt werden. Denn die innere Gegenwart der Menschheit im Logos (die praesentia intima) setze auch, da der Logos allen Creaturen gegenwärtig sei, wenn nicht doch wieder die hypostatische Einheit aufgelöst werden solle, die äußere Gegenwart der Menschheit in allen Creaturen (die praesentia extima). Konnten die Schwaben für ihre Anschauung sich auf Luthers Durchführungen in seinen Abendmahlsschriften berufen, so berief sich Chemnitz (de duabus naturis cap. 30 am Ende) darauf, daß selbst Luther schon in seinem großen Bekenntnisse vom Abendmahle,

---

Filium Dei universa sua potentia etiam si vellet, hoc praestare non posse, sed retineamus illud quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult. De voluntate vero ejus ex patefacto certo verbo judicemus. Hiernach wird sich auch die Darstellung von Dorner II. S. 710 f. über das falsche Pactiren zwischen Chemnitz und den Schwaben in der Concordienformel zurecht stellen, in Folge dessen Chemnitz den Schwaben eine omnipraesentia generalis der Menschheit Christi zugegeben habe. Er hat dieselbe eben niemals geleugnet. Gegen Dorners Verschiebung des Verhältnisses zwischen Schwaben und Sachsen überhaupt vgl. Thomasius II. S. 410 ff. Anm.

wenn er auch daselbst seine absolute Ubiquitätslehre wiederhole und für unwiderleglich erkläre, doch zufrieden sei, wenn nur zugestanden werde, daß der Gottmensch seiner menschlichen Natur nach überall sein könne, wo er sein wolle, und überall sei, wo er zu sein verheißen habe. Da nun Chemnitz und der Schwabe Jacob Andreä die Hauptverfasser der Concordienformel waren: so erklärt sich hieraus die eigenthümliche Haltung der Formel in dem fraglichen Punkte. Sie legt zunächst auch hier die Fundamentalschrift von Chemnitz wörtlich zu Grunde, indem sie Sol. Decl. Art. VIII. p. 783 ausdrücklich sagt, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, sonderlich bei seiner Kirche auf Erden und im heil. Abendmahle. Sie bezieht sich dann aber zu Bestätigung dieser Lehre auf Luther's Aussprüche in den Schriften, „daß diese Worte noch fest stehen“ und im großen „Bekenntniß vom Abendmahle,“ aus welcher letzteren Schrift sie sogar die bekannte Stelle anführt, welche die Omnipräsenz der Menschheit Christi aus der unzerreißbaren Personalunion ableitet. So war in dem Chemnitz'schen Satze das Minimum gefordert, in der Anführung der Luther'schen Sätze das Maximum zugestanden. Andreä konnte sich den Reformirten und den Cryptocalvinisten gegenüber bei dem Chemnitz'schen Bekenntnisse, welches zu ihrer Abwehr vollständig ausreichte, beruhigen, und Chemnitz hat die weiter gehenden Aussagen von Luther und Brenz niemals ausdrücklich bestritten. So erklärt es sich aber zugleich, daß auch nach der Concordienformel die lutherischen Dogma-

tiker noch einem individuell verschiedenen Lehrtypus folgen. Die Behauptung der nuda adessentia auch im Stande der Erniedrigung findet sich außer bei der Mehrzahl der schwäbischen Theologen auch bei Hollaz. (Vgl. Exam. P. III. Sect. I. cap. III. quaest. 58: Sublata praesentia extima tollitur etiam intima. Nam quidquid non indistanter adest ibi, ubi λόγος praesens est, illud ne quidem ipsi λόγῳ indistanter praesens est.) Er behauptet die praesentia indistantiae oder absoluta (die nuda adessentia) auch in statu exinanitionis, dahingegen zur praesentia dominii et incessantis operationis oder zur omnipraesentia modificata sei Christus erst durch die exaltatio gelangt. Er beruft sich für diese seine Auffassung auf die von der Concordienformel angeführte Stelle aus Luthers großem Bekenntnisse vom Abendmahle. Die Mehrzahl der lutherischen Theologen hingegen ging zwar insofern über Chemnitz hinaus, als sie nicht nur die Multipräsenz, sondern auch die Omnipräsenz ausdrücklich behauptete, und jene aus dieser ableitete; was aber die nuda adessentia der Schwaben betrifft, so wurde dieselbe von ihnen entweder mit Stillschweigen übergangen, oder ausdrücklich abgelehnt. Für den Stand der Erniedrigung ließen sie sich an der praesentia intima genügen, in der ja allerdings die praesentia extima fakultativ enthalten ist, und die zur Wahrung der unio personalis ausreicht, ohne der Gefahr des Doketismus auszusetzen. Für den Stand der Erhöhung ließen sie mit der actuellen Allmacht oder der Allwirksamkeit des erhöheten Menschensohnes auch die Allgegenwart eintreten, welche

omnipraesentia sie als das praesentissimum ac potentissimum in creaturas dominium definiren, und nicht als absolute, sondern als modificirte, weil eben durch das universelle Dominium bedingte beschreiben. (Vgl. Joh. Gerhard loc. IV. c. XII. §. 218. Quenstedt th. did. pol. P. III. c. III. sect. II. qu. 14. Baier comp. th. pos. P. III. c. II. sect. I. §. 20 b.). In der That wird diese Auffassung als die schriftgemäße, vgl. Eph. 4, 10, und zugleich als die sachgemäße zu bezeichnen sein, weil Allwirksamkeit und Allgegenwart sich nicht wohl von einander trennen lassen, und überdies die Gegenwart Christi in der Kirche seine Gegenwart im Universum voraussetzt. Es dürfte aber diese mittlere Anschauungsweise auch am meisten dem eigentlichen positiven Sinne der Concordienformel entsprechen, und die innere von ihr selbst gemeinte Verknüpfung der in ihr neben einander gestellten Aussagen enthalten. Wenn sie sagt, Christus könne sein, wo er wolle, so setzt sie damit die Möglichkeit seiner Allgegenwart; die zustimmend aus Luther's Bekenntniß vom Abendmahl angeführte Stelle setzt dann weiter die Wirklichkeit dieser Allgegenwart; und der zuletzt aus Luther's Auslegung der letzten Worte Davids citirte Ausspruch bezeichnet die Allgegenwart als allgegenwärtige Allmacht. Freilich scheinen Luther's Aussprüche in den Abendmahlsschriften auch noch darüber hinaus bis zur nuda adessentia zu führen; indeß absolut nothwendig dürfte diese Auslegung derselben doch nicht sein: sie könnten auch bloß auf die praesentia intima, welche auch später noch zuweilen omnipraesentia im weiteren

Sinne genannt ward, bezogen werden. Luther's Entwickelungen liegen noch vor dieser Unterscheidung. *)

*) Demnach konnte Baier a. a. O. mit Recht sagen: Credimus vero hoc scripturae testimonio (Matth. 28, 18—20) declarari, quod Christus secundum illam suam assumtam naturam et cum ea praesens esse possit et quidem praesens sit, ubicunque velit; praesertim vero sentimus, eum ecclesiae suae in terris ut Mediatorem, Caput, Regem et Summum Sacerdotem praesentem esse: quae sunt verba Solid. Decl. F. C. ac manifeste describunt omnipraesentiam illam, non ut absolutam, pro nuda indistante propinquitate ad omnes creaturas, absque efficaci operatione; sed tanquam modificatam, seu cum efficaci operatione conjunctam, et pro exigentia dominii illius universalis, quod Christus secundum utramque naturam exercet. Wir bemerken übrigens, daß zuerst die Reformirten das Dogma von der Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi Ubiquität und die Vertreter desselben Ubiquitarier genannt haben. Vgl. Cotta Dissertatio prima de Christo redemtore hominum in der Ausgabe von Gerhards Loci Tom. IV. p. 46: Equidem ubiquitatis vocabulum, si pro omnipraesentia accipiatur, non abhorrent theologi nostri; ast rem ipsam, quam adversarii hac voce designare solent, semper improbarunt. Intelligunt nimirum per eandem expansionem, extensionem ac diffusionem carnis Christi in omnes herbas, cunctaque saxa aliaque corpora. Vgl. schon Brenz bei Baur III. S. 413 Anm. Dennoch wiederholt auch noch Baur III. S. 434: „Unstreitig kann die Allgegenwart eines menschlichen Leibes nur als eine unendliche räumliche Ausdehnung gedacht werden.“ Die lutherischen Dogmatiker setzten dem constant den Satz entgegen: In loco esse non est corporis substantia, sed tantum proprietas substantiae accidentaria. Vgl. auch Leibnitz bei Baur III. S. 460 Anm.

Es liegt nun nahe, zu fragen, ob nicht, wie bei dem ersten Genus der Idiomencommunication eine Mittheilung der Eigenschaften der menschlichen, wie der göttlichen Natur an die Person statt fand, so auch beim zweiten Genus der Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche eine Mittheilung der Eigenschaften der menschlichen Natur an die göttliche entsprechen müße, ob nicht der Entschränkung der Menschheit eine Beschränkung der Gottheit, welche dann nur als Selbstbeschränkung zu denken sein wird, dem genus majestaticum ein genus tapeinoticon an die Seite zu stellen sei? Indeß die Kirche hat diese Annahme stets als unvereinbar mit der unwandelbaren Herrlichkeit des göttlichen Wesens einmüthig und entschieden abgelehnt. Sie findet sich weder bei den Patres, noch bei den Lehrern unserer Kirche. Die Concordienformel weiset die Behauptung, daß Christus auch seiner göttlichen Natur nach im Stande der Erniedrigung sich seiner göttlichen Machtfülle entkleidet habe, in den stärksten Ausdrücken zurück, und sämmtliche lutherische Dogmatiker lehnen bei dem zweiten Genus die Reciprocität der Idiomencommunication ab, welche sie beim ersten Genus statuiren. Dem Bedürfnisse, eine menschliche Entwickelung des Gottmenschen zu gewinnen, so wie seinen Leidensstand während seines Wandels auf Erden begreiflich zu machen, hat unsere Kirche, wie wir alsbald sehen werden, in ihrer Lehre von den beiden Ständen des Erlösers auf anderem Wege zu genügen gesucht. Daß aber die Kenose des Logos auch wirklich an sich undurchführbar sei, glauben wir schon ausreichend gezeigt zu haben.*)

*) Die Formula Concordiae sagt Epitome Art. VIII. Ne-

Das erste Genus der Idiomencommunication hat nun vorherrschend seine Bedeutung für den Stand der Erniedrigung, das zweite Genus für den Stand der Erhöhung.

---

gat. XX.: Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi (Matth. 28, 18): Mihi data est omnis potestas in coelo et in terra, horribili et blasphema interpretatione a quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo secundum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione ad coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in terra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam potestatem etiam secundum Divinitatem deposuisset et exuisset. Hac enim doctrina non modo verba testamenti Christi falsa explicatione pervertuntur, verum etiam dudum damnatae Arianae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi Divinitas negetur, et Christus totus, quantus est, una cum salute nostra amittatur, nisi huic impiae doctrinae ex solidis verbi Dei et fidei nostrae fundamentis constanter contradicatur. Wenn Thomasius, als Vertreter der Lehre von der Selbstbeschränkung des Logos, II. S. 544 bemerkt: „Am wenigsten gedenke ich mir durch Entgegenhaltung einer einzigen Stelle der Concordienformel, die dem Arianismus entgegengesetzt ist, von Dorner imponiren zu lassen“: so ist offensichtlich, daß diese Stelle der Concordienformel nicht dem Arianismus, sondern der Kenose des Logos selbst entgegengesetzt ist, wodurch dem Arianismus der Weg gebahnt werde. Auch ist es nicht die einzige Stelle, denn es heißt Sol. Decl. Art. VIII. p. 773: Quantum ergo ad divinam in Christo naturam attinet, cum in ipso nulla sit, ut Jacobus testatur (Jac. 1, 17) transmutatio, divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est. Auch Chemnitz in seiner für den 8. Artikel

Dort kömmt es besonders auf die Darstellung der Personeinheit durch Aneignung der Gebrechen und Leiden der menschlichen Natur von Seiten der göttlichen, wie der Herr-

---

der Concordienformel de persona Christi grundleglich gewordenen Schrift de duabus naturis weist die Kenose des Logos entschieden zurück. So sagt er cap. XXII.: Et exinanitio non fuit absentia, privatio, carentia, amissio, despoliatio, depositio aut exuitio attributorum Divinitatis in natura divina λόγου, quasi illa tunc vel non habuerit, vel in se illa non usurparit, ut Divinitati ea reddenda vel restituenda fuerint, dicit enim imminente passione in summa exinanitione: omnia quaecunque Pater habet mea sunt Joh. 16 et Joh. 5: Pater meus usque modo operatur et ego operor. Sed dicitur se exinanisse, quia majestatem suam divinam, per assumtam carnem, tempore humiliationis non semper exeruit. In exaltatione igitur, post depositam exinanitionem, datum fuit Christo, ut in carne, cum carne et per carnem assumtam plena usurpatione luceret ac se exerceret Divinitatis majestas. Non ergo divinae naturae in se reddita, sed humanae eo modo data fuit illa gloria et exaltatio. Auch Luther, eben so wenig wie Chemnitz, weiß nirgends etwas von einer Kenose des Logos, obgleich Thomasius II. S. 190 behauptet, man könne eine ganze Reihe von Stellen aus seinen Schriften anführen, die auf eine Selbstbeschränkung des Göttlichen in der Menschwerdung hindeuten, nur daß er die Consequenz dieses Gedankens nicht weiter verfolge, und S. 209 von seiner eigenen christologischen Darstellung sagt, sie stimme insbesondere wenn auch nicht in der Ausführung, doch in dem Grundgedanken mit der Christologie Luthers völlig überein. Die von ihm angeführten Stellen enthalten aber gar nichts Anderes, als die allgemein kirchliche Lehre von der Assumtion der Menschheit durch den Logos, die Luther nicht etwa, wie Thomasius meint, von einer wirklichen

lichkeit der göttlichen Natur von Seiten der menschlichen an. Insofern letztere auch im Stande der Niedrigkeit sich zeigt, indem auch hier der Mensch Jesus angeschaut wird, als

---

Incarnation des Logos unterscheidet, sondern worin ihm die wirkliche Incarnation selbst besteht, oder die Lehre von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur. Sonderbarer Weise findet Thomasius Anklänge an seine Anschauungsweise selbst in Aussprüchen Luthers, welche besagen, daß Gott Mensch geworden sei, daß das Wort das Fleisch angenommen und sich geeint habe, durch welche Union das Wort nicht nur Fleisch habe, sondern auch Fleisch sei, daß Gott ganz und gar Mensch sei u. dgl. m. Nach S. 219 soll jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei späteren Dogmatikern finden, Luthern fern liegen; es werden aber zum Beweise Stellen angeführt, die genau dasselbe sagen, was alle späteren Dogmatiker bei Gelegenheit des genus idiomaticum aussagen. Selbst das bekannte Wort Luthers: „Wir können Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher," und: „Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket," steht in einem Zusammenhange, in welchem von einer Selbstbeschränkung des Logos in Hinsicht auf seine göttlichen Idiome schlechthin nicht die Rede ist. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 10. S. 131 f. Es wird daselbst nur die unaussprechliche Gnade und Herablassung Gottes gepriesen, welcher selbst in den Leib der Jungfrau herabzusteigen, in demselben die menschliche Natur anzunehmen, von ihr getragen und geboren zu werden nicht verschmäht hat, und also nur mit Ausnahme der Sünde und selbstverständlich ohne Entäußerung seiner göttlichen Herrlichkeit ganz und gar uns gleich geworden ist. Auch da endlich, wo Luther davon spricht, daß der Herr sich seiner göttlichen Herrlichkeit, ja seiner Gottheit geäußert habe, welcher letztere Ausdruck eben nur im Sinne des ersteren zu fassen ist, meint

der, welcher seiner Gottheit nach gewesen ist, ehe die Welt ward, und Himmel und Erde erschaffen hat, tritt eben die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur scharf

---

er doch nicht die göttliche Herrlichkeit des Logos an sich, sondern die seiner Menschheit eingesenkte und unter der Knechtsgestalt verborgen ruhende göttliche Herrlichkeit, wie denn Luther grade in der von Thomasius angeführten Stelle Erl. Ausg. Bd. 15. S. 154, nachdem er gesagt, daß das Wort Fleisch geworden, unter uns gewohnet, alle menschliche Nothdurft und Gebrechlichkeit angenommen, ja sich geäußert der göttlichen Majestät, sogleich fortfährt: „Aber doch haben wir in dem Fleisch gesehen, daß an keinem mehr geschehen ist so große Herrlichkeit, als des Vaters selbst." Luther redet hier nicht von der Kenose des Logos, sondern, um den späteren dogmatischen Ausdruck zu gebrauchen, von der Kenose des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur, bestehend in dem Nichtgebrauch oder vielmehr nicht vollen und ununterbrochenen Gebrauch der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Thomasius gesteht dies auch sogleich selbst zu, wenn er S. 230 sagt: „Luther läßt die ganze Glorie der Verklärung schon in sein (Christi) Zeitleben hineinfallen, wir behalten sie der Erhöhung vor." Wenn Thomasius dieß als den Punkt bezeichnet, an dem er von Luther abweiche, weil er eben unlösbare Schwierigkeiten darbiete, so ist das eben ganz derselbe Punkt, in dem er von der Lehre der lutherischen Kirche überhaupt abweicht. Aber auch von der Lehre der christlichen Gesammtkirche. Denn wir vermögen auch bei den Patres keine Anklänge an die Lehre von einer Selbstbeschränkung des Logos zu finden; vielmehr der altkirchliche Kanon in Deum nulla cadit mutatio wird von ihnen eben so sehr auf die göttlichen Eigenschaften, als auf das göttliche Wesen bezogen. Selbst Hilarius macht hiervon keine Ausnahme, von dem wieder Thomasius selbst S. 184 zugestehen muß, daß er denjenigen

hervor. Selbstverständlich bleibt aber das zuletzt bezeichnete Verhältniß auch im Herrlichkeitsstande des Menschen Jesus bestehen, weshalb wir auch dieses erste Genus nur vorherrschend auf den Stand der Erniedrigung bezogen haben. Umgekehrt kömmt die Mittheilung der Idiome der göttlichen Natur an die menschliche und die Entschränkung der letzteren ganz besonders im Stande der Erhöhung zur Erscheinung, wiewohl ein Hindurchstrahlen der göttlichen Glorie durch die Menschheit Jesu, in welcher diese Herrlichkeit von Anfang an verborgen ruhte, auch im Stande der Erniedrigung nicht gefehlt hat.

Beide Genera der Idiomencommunication haben es mit der Person des Gottmenschen an sich zu thun. Der

---

Zustand der Leiblichkeit des Erlösers, der erst mit der Auferstehung eintrat, zu frühzeitig vorweggenommen, die Verherrlichung seiner Menschheit zu bald angesetzt, weshalb es bei ihm zu keiner vollen Wahrheit des Leidens Christi komme. Wir können deshalb auch nicht zugestehen, daß, wie S. 190. 544 behauptet wird, die Kenose des Logos den kirchlichen Consensus für sich habe, zwar nicht in einzelnen ausgesprochenen Sätzen, wohl aber die Christologie in ihrem Gesammtverlauf betrachtet; das Ganze dieser Geschichte, ihr Sinn, ihre Tendenz, ihr Ausgang zeuge dafür. Wir müssen vielmehr mit Hahn urtheilen, daß diese Lehre von dem Dogma der ökumenischen Kirche eben so wie von dem lutherischen abweiche. Vgl. August Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens, 2. Aufl. Th. II. S. 164, auch 170 f. 184. 187 f. Ein Satz, den die Lehrer der Kirche niemals aussprechen, ja den sie entschieden und zum Theil in den stärksten Ausdrücken ablehnen, wird unmöglich in der Consequenz ihres eigenen Principes liegen.

Zweck der Menschwerdung Gottes ist aber kein anderer, als die Weltversöhnung und Welterlösung. Blicken wir nun auf das Werk (ἀποτέλεσμα) des Gottmenschen, so entsteht uns ein drittes Genus der Idiomencommunication, das s. g. genus apotelesmaticum. Das Apotelesma der Weltversöhnung und Welterlösung wird der ganzen untheilbaren Person des Gottmenschen zugeeignet, weil es von ihr vollbracht ist. Vollbracht aber ist es von ihr nach beiden in Gemeinschaft stehenden und gemeinschaftlich wirkenden Naturen. Insofern also ist das von der Person vollzogene Apotelesma das Resultat der Mittheilung der Thätigkeiten und Wirkungen, welche ja gleichfalls zur Kategorie der Idiome gehören, der einen Natur an die andere oder auch beider Naturen an die Person. So hat der Gottmensch die Weltversöhnung vollbracht; er hat sie aber so vollbracht, daß er seiner menschlichen Natur nach gelitten hat, und durch seine göttliche Natur die menschliche in ihrem Leiden getragen, und demselben seinen unendlichen Werth ertheilt hat. Die Wirkung geht also hier von der menschlichen Natur aus, gelangt aber nur unter Mitwirkung der göttlichen Natur zu dem gemeinsam erzielten Apotelesma der Weltversöhnung. Umgekehrt vollbringt der Gottmensch die Welterlösung, indem er durch die von seiner göttlichen Natur ausgehende Wunderwirkung die Welt von den Banden des Todes und der Vergänglichkeit befreit; er vollbringt sie aber nicht in seiner nackten Gottheit, sondern mittelst seiner mit seiner Gottheit persönlich geeinten Menschheit, und zwar so, daß in diesem Apotelesma der Welterlösung die menschliche Natur als eine von der Gottheit selbst erfüllte

und durchstrahlte sich wirksam erweist. So hat also das genus apotelesmaticum, wenn wir auf die Weltversöhnung blicken, das genus idiomaticum, wenn wir auf die Welterlösung blicken, das genus majestaticum zu seiner Voraussetzung, und es war demnach ganz zweckmäßig, wenn die späteren Dogmatiker, abweichend von der Ordnung der Concordienformel, mit dem genus apotelesmaticum die Lehre von der Idiomencommunication beschließen. Die Concordienformel stellt nur deshalb das genus majestaticum ihrerseits ans Ende, weil gerade dieses Genus am meisten bestritten ward und daher der ausführlichsten Entwickelung bedurfte. Auch das genus apotelesmaticum übrigens, so sehr es an sich aus der Schrift und der Natur der Sache entnommen ist, ward doch zugleich im Gegensatz nicht nur gegen Zwingli, welcher die Weltversöhnung nur von der menschlichen Natur des Gottmenschen vollbracht sein ließ, sondern später besonders gegen Osiander und Stancarus ausgebildet und aufgestellt, von denen der erste behauptete, daß Christus unsere Gerechtigkeit nur nach seiner göttlichen Natur sei, der andere hingegen, daß Christus unsere Gerechtigkeit nur nach seiner menschlichen Natur sei. Nach dem ersten Genus der Idiomencommunication eignet sich also die Person die Idiome der einen oder der andern Natur an, nach dem zweiten Genus theilt die eine Natur ihre Idiome der andern mit, nach dem dritten Genus wirkt die Person in der Gemeinschaft beider Naturen.

Mit der Lehre von der Person des Erlösers hängt nun endlich noch die Lehre von den beiden Ständen, dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung

(status exinanitionis und status exaltationis, nach der Vulgata, welche das ἐκένωσε und ὑπερύψωσε Phil. 2. durch exinanivit und exaltavit wiedergibt) zusammen. Die Fassung der einen Lehre bedingt die Fassung der anderen, und es folgt die specifisch lutherische Ständelehre mit innerer Consequenz aus der lutherischen Lehre von der Idiomen-communication ab. Wir haben schon gesehen, daß die Dogmatiker unserer Kirche nach dem Vorgange der Concordienformel, so wie der christlichen Gesammtkirche, den Ausweg zurückwiesen, ein dem genus majestaticum entsprechendes genus tapeinoticon zu statuiren, in der Weise, daß, wie ersteres in einer Entschränkung der menschlichen Natur besteht, so letzteres in einer realen Selbstbeschränkung des Logos bestehen sollte. War nun mit der Lehre von der Assumption der menschlichen Natur durch den an sich unwandelbaren Logos in die Einheit seiner Person die Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur von selbst gesetzt, und demnach der Besitz der göttlichen Idiome von Seiten der Menschheit eine nothwendige Folge der unauflöslichen Personalunion: so blieb nichts übrig, als zu sagen, daß der Gottmensch, welcher ja immer das eine untheilbare Subject aller Actionen ist, im Stande der Erniedrigung sich zwar nicht des unveräußerlichen Besitzes, wohl aber des Gebrauches der seiner menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften nach Seiten seiner Menschheit entäußert habe. Als das subjectum quod der exinanitio wurde demnach der Gottmensch, als das subjectum quo seine menschliche Natur bezeichnet. Dasselbe ist dann auch von der exaltatio

zu sagen, deren Begriff dem der exinanitio entsprechend zu formiren ist. Im Stande der Erhöhung ist nämlich der Gottmensch in den Gebrauch der seiner menschlichen Natur von Anfang an mitgetheilten und von ihr seit dem Momente ihrer Conception besessenen göttlichen Eigenschaften eingetreten. Es ist daher auch noch zwischen Incarnation und Stand der Erniedrigung zu unterscheiden: denn obgleich die Menschwerdung in niedriger Weise sich vollzogen hat, so hätte sie doch eben sowohl in glorreicher und majestätischer Form sich vollziehen können, wie ja auch das durch die Menschwerdung gesetzte Menschsein noch im Stande der Erhöhung fortbesteht. Der Besitz oder die κτῆσις der göttlichen Idiome eignet also der menschlichen Natur des Gottmenschen in gleicher Weise im Stande der Erniedrigung, wie der Erhöhung; der Unterschied bezieht sich nur auf den Gebrauch oder die χρῆσις der in beiden Ständen gleichmäßig besessenen Idiome. Hierüber entstand aber in der lutherischen Kirche im 17. Jahrhunderte (i. J. 1619) ein Streit zwischen den Gießener und Tübinger Theologen. Es handelte sich nicht um die κτῆσις, deren Vorhandensein beide Parteien vom Momente der Conception an anerkannten, sondern um die χρῆσις. Die Gießener (Justus Feuerborn und Balth. Menzer) behaupteten in Uebereinstimmung mit der Concordienformel und den älteren lutherischen Lehrern überhaupt eine Entäußerung vom Gebrauche (κένωσις τῆς χρήσεως) oder einen wirklichen Nichtgebrauch der der menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Idiome während des Standes der Erniedrigung, die Tübinger (Theod. Thummius, Lucas Osiander und Melchior Nicolai)

wollten hingegen in Ueberspannung des altschwäbischen Lehrtropus nur eine Verbergung oder Geheimhaltung des Gebrauches (eine κρύψις τῆς χρήσεως) angenommen wissen. Der Gottmensch habe während seines Wandels auf Erden den Gebrauch der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften, wenn auch unter der Knechtsgestalt verborgen, fortgeführt, und demnach auch als Mensch allgegenwärtig, allmächtig und allwissend Himmel und Erde regiert. Hiermit drohte nun in der That seine ganze menschliche Entwickelung zu einem doketischen Scheine herabzusinken; mit der Wahrheit und Wirklichkeit seiner Erniedrigung war aber der Zweck seiner Menschwerdung selber, das Werk der Versöhnung, ernstlich bedroht und gefährdet. Darum stellten sich die sächsischen Theologen als Schiedsrichter aufgerufen, in ihrer solida decisio v. J. 1624 und der Apologia derselben v. J. 1625 mit Recht auf die Seite der Gießener, und hielten nur insofern einen gewissen Mittelweg ein, als sie noch entschiedener, als dies schon die Gießener gethan, mit der Concordienformel darauf hinwiesen, daß Christus, trotz der wirklichen Kenose des Gebrauches, doch schon während des Standes der Erniedrigung die seiner Menschheit eingesenkte Gottesherrlichkeit zeitweilig und sporadisch zum Zwecke seines Amtes, wie namentlich in seinen Wundern, habe hervorleuchten lassen. Darnach werden wir die vorhin aufgestellte Formel dahin zu limitiren haben, daß die Erniedrigung im Aufgeben des vollen und fortwährenden Gebrauches, die Erhöhung hingegen im Eintritt in den ununterbrochenen und vollkommenen Gebrauch der seiner Menschheit communicirten göttlichen Idiome von Seiten des

Gottmenschen besteht. Die Tübinger begünstigten zwar auch ferner noch den Lehrtropus ihrer Universität, gaben aber zu, daß in Hinsicht auf die Funktionen des hohenpriesterlichen Amtes eine wirkliche Entäußerung des Gebrauches der göttlichen Doxa statt gefunden habe. Da sie aber daneben für das prophetische und königliche Amt nach wie vor eine geheime Ausübung derselben lehrten, so verwickelten sie sich in eine unhaltbare und widerspruchsvolle Halbheit. Daher wollten sie später weder selber dem Streit eine große Bedeutung beilegen, noch auch gewannen sie sonst von irgend einer Seite her Zustimmung für ihre extravagante Lehrweise.*)

*) Vgl. die gründliche Erörterung von Quenstedt theol. did. pol. P. III. C. III de statibus Christi. Sect. II. Qu. I: An Christus ut homo, vel secundum suam humanitatem in statu Exinanitionis seu humiliationis creaturis omnibus et singulis praesens adfuerit, et omnia in coelo et in terra, etiam media in morte, licet occulte et latenter, gubernarit? und die quellenmäßige und ausführliche Darstellung des Streites bei Thomasius II. S. 429—492. Wir bemerken zunächst, daß den Tübinger Kryptikern insofern eine Ueberspannung des altschwäbischen Lehrtropus zugeschrieben werden kann, als letzterer wohl die nuda adessentia auch in statu exinanitionis, aber nicht das potentissimum dominium von der Menschheit Christi aussagte. Dahingegen haben die Gießener Kenotiker durchaus den Lehrbegriff der Concordienformel für sich. Vgl. Epit. Art. VIII. Affirm. XI. p. 608. Nur scheinbar konnten die Tübinger sich auf Sol. Decl. Art. VIII. p. 779 berufen. Denn wenn es dort heißt: Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit: so ist hier eben nur von der occultatio der κτῆσις

Wie die lutherische, so hat auch die reformirte Lehre von den Ständen sich in folgerichtigem Zusammenhange mit der Lehre von der Person des Gottmenschen entwickelt.

---

die Rede, worin grade die wirkliche κένωσις besteht, nicht von der occultatio der χρῆσις. Vgl. Quenstedt a. a. O. ἐκδίκησις I. Dies auch gegen Dorner II. S. 712 Anm. 18. Wir können übrigens diesem ganzen Streite keineswegs eine so große Wichtigkeit beilegen, als von Thomasius geschieht, der eben deshalb ihm eine so eingehende Schilderung gewidmet hat. Seine Tendenz ist dabei, zu zeigen, daß beide ein bedeutendes Moment der Wahrheit vertreten, die Tübinger die volle, reale und unzertrennliche Einheit der Person, die Gießener die Realität ihrer geschichtlichen Erscheinung und Selbstbezeugung; daß aber beide ihre Resultate mit Verletzung der entgegenstehenden Wahrheit erkaufen, und von ihrer gemeinsamen Grundvoraussetzung aus nur erkaufen können. Darum treibe das lutherische Dogma, wie dieses letzte Stadium seiner Entwickelung zeige, über diese Grundvoraussetzung hinaus, und es müsse zu einer Selbstbeschränkung des Göttlichen fortgeschritten werden, weil sich sonst die Realität des irdischen Lebens Christi zugleich mit der Personeinheit nicht festhalten lasse. Da wir unsrerseits auf Seiten der Gießener stehen, so haben wir nur zu zeigen, daß die Argumente der Tübinger gegen dieselben gar nicht so durchschlagend sind. Wenn sie behaupten, das Dasein der Creatur vorausgesetzt, sei die Unterscheidung zwischen Besitz und Bethätigung göttlicher Eigenschaften an der Welt unstatthaft: so ist dies unbedingt zuzugestehen, trifft aber nur die Lehre von der Kenose des Logos, nicht die Lehre von der Kenose hinsichtlich der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Wird behauptet, wir bekämen so eine Duplicität göttlicher Idiome: so kann dieselbe göttliche Kraft, welche von Seiten der Gottheit sich wirksam erweist, zugleich ohne Verdoppelung als latente

Die reformirten Dogmatiker beziehen Erniedrigung wie Erhöhung nicht bloß auf die menschliche, sondern auf beide Naturen Christi. Die Erniedrigung der Menschheit hat

---

Kraft der in die Gottheit aufgenommenen Menschheit mitgetheilt sein. Wird ferner gesagt, eine bloß potentielle oder facultative Allgegenwart sei ein Ungedanke, ein innerer Widerspruch; Suspension oder Retraction ihres Gebrauchs wäre eben ihre Negation: so wird doch eben sowohl das überweltliche Sein der Menschheit im Logos als die Möglichkeit seines Allgegenwärtigseins in der Welt bezeichnet werden können, wie das absolute Insichsein der Gottheit vor der Weltschöpfung die facultative Allgegenwart Gottes genannt werden kann. Beide Male wird die facultative zur actuellen Allgegenwart erhoben durch den freien Willen der Gottheit. Wird eingewendet, jedenfalls werde die persönliche Einheit zerrissen und der unumstößliche Grundsatz nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον umgestoßen, wenn es eine Zeit gab, wo der Logos den Creaturen gegenwärtig, das Fleisch ihnen aber nicht gegenwärtig war: so ist zu erwidern, daß zu allen Zeiten dem den Creaturen gegenwärtigen Logos das Fleisch praesentia intima gegenwärtig war, so daß überall, wo der Logos war, der Mensch Jesus auch war. Richtig Quenstedt: Ad conservationem unionis personalis indisruptae sufficit, ut duae naturae absque respectu creaturarum et locorum sibi invicem praesentes sint, neque necesse est, ut una statim sit, in respectu ad creaturas et loca, ubi est altera. Duae Christi naturae ἀδιαστάτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως καὶ ἀδιασπάστως in nullo totius universi ποῦ a se invicem distant, inde tamen non sequitur, quod propterea caro a primo statim conceptionis puncto cunctis creaturis gubernandis fuerit praesens. Der Satz ferner, daß eine göttliche Allwissenheit, die actu nicht Alles wüßte, die Existenz der Creaturen vorausgesetzt, ein eben so großer Widerspruch mit sich

eigentlich nur stattgefunden im Vergleich mit ihrer zukünftigen Verherrlichung, ist also im Grunde nur eine quasi exinanitio zu nennen. Nicht eine Kenosis hinsichtlich der

---

selbst wäre, als eine omnipotentia otiosa, trifft wiederum nur die Lehre von der Kenose des Logos. Soll aber eine seiner Gottheit nach gebrauchte, seiner Menschheit nach nicht gebrauchte Allmacht und Allwissenheit die Einheit der Person zerreißen, so ist mit Quenstedt zu erwidern: τὸ non usurpare divinam majestatem regiam non dissolvit personam, sed τὸ non habere. — Sacra Scriptura diserte inculcat et constantem stabilitatem Unionis hypostaticae et unitatem personae Christi et simul ipsius κένωσιν. Licet natura humana in statu Exinanitionis non omnibus creaturis gubernandis praesens fuerit; nihilominus tamen unio et praesentia intima et indistans naturarum duarum, divinae et humanae, salva mansit. Hinc recte docent Theol. Sax. quod aliud sit non possidere divinam majestatem et aliud ea non uti, et illud dissolvat unionem, non hoc. Nicht mit Unrecht bezeichnet deshalb die sächsische decisio die Gegengründe der Tübinger als speciosas objectiunculas, und weiset ihre Berufung auf die Consequenz der communicatio idiomatum mit der Bemerkung ab: haud licet in ejusmodi divinis mysteriis tales consequentias nectere, vel plus inferre, quam in verbo Dei praescriptum est. Der Kampf der Tübinger und Gießener wird also schwerlich die Nothwendigkeit der Fortentwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zur Lehre von der Selbstbeschränkung des Logos darthun können. Diese Lehre ist vielmehr, wie an sich unmöglich, so auch unnöthig. — Wir sagten, die Tübinger Lehre von der κρύψις führe zum Doketismus, wir könnten auch sagen, entweder zum Doketismus oder zu einem Doppelchristus, einem ἄνω Χριςός, der auch seiner Menschheit nach in göttlicher δόξα verharrt, und einem κάτω Χριςός, welcher allen Schranken und Leiden dieses irdischen

seiner Menschheit mitgetheilten Gottesfülle, welche Mittheilung eben in Abrede genommen wird, sondern nur das Vorhandensein der gewöhnlichen Menschheitsschranken, so wie die Uebernahme der besonderen Berufsleiden wird statuirt: so daß einerseits die incarnatio und exinanitio sich decken, andrerseits der Stand der Niedrigkeit nur in dem besonders hohen, ja höchsten Maaße gemeinmensch-

---

Lebensstandes unterworfen ist. Entschieden ablehnen müssen wir aber die Behauptung von Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. 1848. Vgl. besonders §. 3 u. 4 S. 18—44.), daß diese Unterscheidung und zugleich Identität des ἄνω und κάτω Χριςός nicht nur Consequenz, sondern eigentliche Meinung, und zwar nicht nur der Tübinger, sondern der orthodox lutherischen Lehre überhaupt sei. Dies ist keinesweges der Sinn weder der lutherischen Unterscheidung von incarnatio und conceptio, noch der lutherischen Lehre von der praesentia intima auch in statu exinanitionis. Die erstere setzt als rein logische, nicht temporelle Unterscheidung keinen durch die Incarnation gewordenen Gottmenschen in Herrlichkeit, der sich als solcher erst zum Concipirtwerden in Niedrigkeit entschließt, und die letztere negirt ausdrücklich den Herrlichkeitsstand und das Weltregiment des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur auch während des Erniedrigungsstandes, und will nur auch für den letzteren die unauflösliche Einheit der Person bewahren und zum Ausdrucke bringen. Vgl. gegen Schneckenburger auch Dorner II. S. 818 Anm. 34, welcher freilich die Schneckenburger'sche Interpretation zwar nicht als factische Lehre, aber doch als Consequenz der alten Dogmatik gelten lassen will, und Thomasius II. S. 488 Anm.

licher Leiden sich bekundet. Eine Erniedrigung der göttlichen Natur wird aber insofern statuirt, als die Gottheit hinter der Knechtsgestalt des persönlich mit ihr geeinten Menschen Jesus sich verborgen hielt; sie ist also auch ihrerseits nicht sowohl eine exinanitio, als vielmehr nur eine occultatio zu nennen, und ist nicht wesentlich verschieden von derjenigen Verhüllung der Gottheit, welche auch bei ihrer mystischen Vereinigung mit den Gläubigen statt findet. Und diese occultatio ist nur in Beziehung auf das persönliche Einwohnen der Gottheit in dem Menschen Jesus, nicht aber auf die nebenher fortgehende, offenbare Weltwirksamkeit des Logos anzunehmen, ist also selbst nur eine relative occultatio. Die Erhöhung der Menschheit besteht nun dem entsprechend nur in der Mittheilung endlicher, geschaffener Gaben, nicht unendlicher, göttlicher Idiome an die menschliche Natur des Gottmenschen, ist also nicht sowohl exaltatio, als vielmehr nur glorificatio zu nennen, und ist nicht wesentlich, sondern nur gradweise von der Verherrlichung der Engel und seligen Menschen verschieden, indem nur ein Unterschied in der Menge und Größe, nicht aber in der Art der Gaben statt findet. Die Erhöhung der göttlichen Natur besteht aber nur in der Offenbarmachung der der glorificirten Menschheit persönlich einwohnenden Gottheit als solcher, ist also nicht sowohl exaltatio, als vielmehr nur manifestatio der Gottheit zu nennen. Wir sehen, wie die reformirte Lehre es nicht zu einer wirklichen persönlichen Einheit, so bringt sie es auch nicht zu einem wirklichen Stande der Erniedrigung und der Er-

höhung. Bei Lichte besehen, schiebt sich hier überall ein quasi dazwischen.*)

Nach der von uns gegebenen Skizze der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Christologie müssen wir es nun als ein Vorurtheil der modernen Dogmengeschichtsschreibung bezeichnen, daß in der lutherischen Kirche ein wesentlicher Fortschritt über die altkirchlichen christologischen Bestimmungen hinaus gemacht worden sei. Diese Behauptung wäre nur dann begründet, wenn man berechtigt wäre, den Cyrill aus der kirchlichen Entwickelungsreihe heraus auf die Seite der Monophysiten zu stellen, den Brief des Leo und das Chalcedonensische Concil nestorianisirender Tendenzen zu beschuldigen, die Anerkennung des Cyrill und des Ephesinums durch das Chalcedonense zu ignoriren, und die Uebereinstimmung beider Concile zu leugnen, so wie endlich dem Johannes Damascenus nur eine nominelle, keine reelle Idiomencommunication zuzuschreiben. Alle diese bald entschiedener, bald unentschiedener auftretenden Behauptungen halten wir aber für ebenso viele Entstellungen und Verschiebungen des wirklichen historischen Thatbestandes. Nicht nur die Trinitätslehre, sondern auch die Christologie war die der alten Kirche zugewiesene Aufgabe, die sie in treuer Arbeit gelöst hat. Die eigentliche Aufgabe der Reformation hingegen lag, wie ja sonst auch anerkannt

---

*) Vgl. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie §. 2. S. 7—18. Die Belegstellen aus den reformirten Dogmatikern s. bei Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, 1861. Loc. XIX. p. 351 ff.

wird, nur auf dem Gebiete der Soteriologie. Allerdings hat Luther freie, reiche und neue Entwickelungen alter christologischer Sätze gegeben, allerdings hat die lutherische Dogmatik schärfere und durchgeführtere Bestimmungen, strengere Formulirungen und ein eng geschlossenes System der Christologie aufgestellt: aber sie hat keinen anderen Lehrtropus, keine neuen materialen Grundgedanken zu der altkirchlichen Anschauung und Entwickelung hinzugefügt; sie hat nicht etwa erst mit der Idee der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Ernst gemacht, ihr durch die Erfindung der realen Idiomencommunication Folge gegeben, und sie zum Abschluß gebracht. Vielmehr ist sie sich von Anfang an der vollen Uebereinstimmung mit der patristischen Entwickelung bewußt. Schon Luther beruft sich in seinen Sakramentsschriften auch für seine Christologie auf das Zeugniß der Väter, und weiset in seiner Schrift von den Concilien und Kirchen überhaupt das Recht der dogmatischen Neuerung ab. Auch die vier ältesten Generalconcile hätten nur die urapostolische Lehre der unapostolischen Irrlehre gegenüber gewahrt. *) Chemnitz in seinem

*) Vgl. Großes Bekenntniß vom Abendmahl. Erl. Ausg. Bd. 30. S. 204: „So reden auch alle alte Lehrer u. s. w." Von den Conciliis und Kirchen. Bd. 25. S. 266 f.: „Von den Aposteln ists blieben und kommen auf dieß Concilium, und so immerfort bis auf uns. Wird auch bleiben bis an der Welt Ende." S. 295. 300 f.: „Die Concilia sollen nichts Neues setzen, sondern den alten Glauben wider die neuen Lehrer verfechten." S. 304: „Und wir sehen, daß es keinen neuen Artikel gestiftet hat, sondern den alten, rechten Glauben verthei-

großen Werke de duabus naturis führt mit seiner reichen patristischen Gelehrsamkeit für jeden seiner christologischen Sätze, namentlich für die Idiomencommunication und speciell für das genus majestaticum eine Fülle von Belegen aus den Kirchenvätern an. *) Dasselbe thut die Concordienformel grade für das christologische Dogma in ihrem Anhange,

---

diget, wider die neue Lehre des Nestorii. Denn daß Christus rechter Gott sei, ist als ein rechter, alter Artikel von Anfang gehalten." S. 314. 328. 331: „Das vierte, in Chalcedon, hat zwo Naturen in Christo wider Eutychen vertheidigt, aber damit keinen neuen Artikel des Glaubens gestellt." S. 331: „Auf diese Weise muß man nu auch alle andere Concilia verstehen, daß sie nichts Neues, weder in Glauben, noch guten Werken setzen, sondern als der höheste Richter und der größest Bischof unter Christo den alten Glauben und alte gute Werke vertheidigen, nach der Schrift. Setzen sie aber etwas Neues im Glauben oder guten Werken, so sei gewiß, daß der heilige Geist nicht da sei, sondern der unheilige Geist mit seinen Engeln." S. 345.

*) Vgl. besonders Cap. IX. XIV. XV. XVII. XXV: Ne vero alienas interpretationes testimoniis scripturae affingere, paradoxa comminisci, peregrina dogmata excogitare aut novas phrases ecclesiae obtrudere videamur, annota praecipua quaedam vetustissimorum et probatorum orthodoxae ecclesiae scriptorum testimonia de hac communicatione majestatis. — Quod ipsum publicum illustre testimonium est, ecclesias nostras in hac parte doctrinae nec nova dogmata gignere, nec peregrinas et reprobas phrases aut modos loquendi periculosos et perniciosos in ecclesiam invehere, sed verae et orthodoxae antiquitatis sententiam, confessionem ac linguam reverenter nos amplecti, accurate imitari et diligenter retinere.

dem Catologus testimoniorum. *) Und ebenso verfahren auch die späteren orthodoxen Dogmatiker. Die lutherische Kirche strebte nicht nach dem Ruhme der Fortbildung, mit dem die Neuzeit, um sich selbst das Recht und die Pflicht der Fortbildung zu vindiciren, sie beehrt; vielmehr war sie grade umgekehrt dem reformirten Vorwurfe christologischer Neuerungen gegenüber eifrig und mit unzweifelhaftem Erfolge bestrebt, ihre Lehre von der Person Christi als die Erneuerung der altkirchlichen Christologie zu erweisen, und die ihrer altkirchlichen Position gegenüber sich erhebende reformirte Negation als unkirchliche Neuerung darzuthun. Und wir sind überzeugt, daß eine unpartheiische,

---

*) Vgl. Sol. Decl. Art. VIII. p. 774. 776: Et de hoc articulo multa in nostrorum hominum scriptis clarissima veteris et orthodoxae ecclesiae testimonia collecta passim extant. p. 777: In hoc negotio nihil novi de ingenio nostro fingimus, sed amplectimur et repetimus declarationem, quam vetus et orthodoxa ecclesia e sacrae scripturae fundamentis desumptam ad nos incorruptam transmisit, videlicet quod divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae in Christo data sit. Den Beweis für diese Behauptung liefert eben der Catalogus testimoniorum cum scripturae tum purioris antiquitatis, ostendentium, quid utraque non modo de persona deque divina majestate humanae naturae Domini Jesu Christi, evectae ad dextram omnipotentiae Dei, tradiderit, sed etiam quibus loquendi formulis usa sit. Und in diesem Catalogus werden Cyrill und Leo, das Ephesinum und das Chalcedonense, Theodoret und Damascenus gleichmäßig als Zeugen für das orthodoxe christologische Dogma angeführt.

von reformirten, negativ critischen und modern speculativen Tendenzen geläuterte Theologie, sowie eine wirklich objective Dogmengeschichtsschreibung ihr noch Recht geben und ihre dogmenhistorische Betrachtung zu Ehren bringen wird. Eher als von einer lutherischen Fortbildung der Lehre von der Person Christi ließe sich von einer lutherischen Fortbildung der Ständelehre reden, und nicht mit Unrecht bezeichnet der scharf- und fein-, wenn auch öfter übersichtige Schneckenburger die Ausbildung der Ständelehre als das eigenthümlich lutherische Verdienst, und hat mit glücklichem Griff seine angeführte Schrift nach dieser Lehre benannt. Dennoch hat selbst hier die lutherische Dogmatik im Grunde nur die altkirchliche Anschauung, welche verhältnißmäßig weniger begrifflich entwickelt war, durch Unterscheidung des Besitzes und Gebrauches der mitgetheilten göttlichen Idiome auf ihren scharf bestimmten und entsprechenden Ausdruck gebracht. *)

*) Mit seltener, fast möchten wir sagen in der Neuzeit beispielloser Unbefangenheit urtheilt A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl. Th. II. S. 183: „Wie nun Johannes (Damascenus) das kirchliche Dogma nur entwickelte nach dem Bedürfniß seiner Zeit, so haben wir in der vollendeten Entwickelung durch Dr. Martin Luther nicht einen neuen Lehrtropus, sondern auch nur eine sinngemäße Entwickelung des altkirchlichen Dogma zu erkennen, veranlaßt durch neue Irrungen und Fragen.“ Und S. 184: „Den von Thomasius oft behaupteten „„christologischen Fortschritt““, den Luther gemacht haben soll, eignet sich dieser selbst in keiner Weise an; er wollte nur Reformator, Wiederhersteller der schriftgemäßen Lehre der

Haben wir nun früher schon die Einwendungen betrachtet, welche gegen die Lehre von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur erhoben worden sind: so erübrigt uns noch in der Kürze die Hauptargumente zu beleuchten, welche speciell gegen die lutherische Lehre von der Idiomencommunication und der damit im Zusammenhang stehenden Ständelehre geltend gemacht werden. Schon die gegen die Concordienformel gerichtete, reformirte Admonitio Neostadiensis v. J. 1581 hat eine solche Fülle von Gegengründen vom Baume der negativen Critik geschüttelt, daß sie den modernen Critikern kaum noch eine Nachlese übrig gelassen hat. Diese pflegen denn auch, wenn sie an die Auflösung des lutherischen Dogmas gehen, hauptsächlich nur die Argumente der Reformirten in's Feld zu führen. Nur darin gehen sie über die letzteren hinaus, daß sie zugestehen, die lutherische Idiomencommunication sei die consequente Durchbildung und Vollendung der Chalcedonensischen Lehre von der persönlichen Einheit der Naturen, und wer die communicatio idiomatum verwerfe, könne folgerichtig auch keine unio naturarum in Christo anerkennen. Erweise demnach der nothwendige Ausbau sich als unhaltbar, so müsse auch die Grundlage des Dogmas aufgegeben werden. *)

---

apostolisch-katholischen Kirche sein, des Evangeliums, wie die Kirche es aus Gottes Wort kennt und laut der wahren Tradition von den Tagen der Apostel her bekannt hat."

*) Die Critik der Reformirten gegen das lutherische Dogma haben in neuerer Zeit besonders geltend gemacht Baur, Lehre

Das Grundargument der Reformirten ist von der Beschaffenheit der menschlichen Natur hergenommen, welche als eine endliche nicht fähig sei zur Aufnahme göttlicher d. i. unendlicher Idiome. (Finitum non est capax infiniti. Nulla natura in se recipit contradictoria.) Mit diesem Satze ist nun freilich nicht nur die Möglichkeit der Idiomencommunication, sondern zugleich die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes selbst geleugnet, welche auf diese Weise alles reellen Inhaltes entleert, und zu einer inhaltsleeren Redefigur herabgesetzt wird. Wenn schon die mystische Vereinigung des dreieinigen Gottes mit den Gläubigen eine erleuchtende, heiligende, verklärende Wirkung auf die menschliche Natur ausübt, so daß wir in Folge derselben nach 2 Petr. 1, 4 theilhaftig werden göttlicher Natur: so würde, so gewiß man aus der Ursache auf die Wirkung zurückzuschließen hat, die persönliche Einheit selbst nur auf das Niveau der mystischen Vereinigung herabsinken, wenn ihre Wirkungen nicht über die Wirkungen der letzteren hinausgingen. Der Unterschied der persönlichen Einheit und der mystischen Vereinigung bliebe dann eine hohle Phrase, die persönliche Einheit selbst aber ein abstractes

---

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. III. S. 398 ff. Strauß, Glaubenslehre Bd. II. S. 130 ff. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Erste Aufl. S. 170 ff. Zweite Aufl. Bd. II. S. 714 ff. S. 725 ff., woselbst auch die wichtigsten Schriften der Reformirten angeführt sind. Die Angriffe trafen aber hauptsächlich nur das genus majestaticum und die darnach formirte Lehre vom status exinanitionis und status exaltationis.

und rein nominelles Tertium, welches die nur mystisch geeinte göttliche und menschliche Natur doch nicht zur Einpersönlichkeit zusammen zu halten vermöchte, sondern in eine Doppelpersönlichkeit auseinander fallen ließe. Stellt schon die ursprüngliche göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen seine Gottverwandtschaft dar, und zeigt die unio mystica des Gläubigen die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die göttliche, und die Fähigkeit der ersteren zur Aufnahme der letzteren: so wird diese Empfänglichkeit und Fähigkeit nicht durch das mittelst der Schöpfung gesetzte Maß von vorneherein und ein für alle Mal beschränkt werden dürfen. Vielmehr hat der wahrhaftige und wirkliche Gottmensch dieses *μέτρον* a posteriori zur Erscheinung und Darstellung gebracht, und zwar als ein *μέτρον οὐκ ἐκ μέτρου* Joh. 3, 34: denn eben durch die Thatsache der Menschwerdung Gottes hat sich erwiesen, daß die menschliche Natur in noch unendlich tieferer Weise für die Aufnahme der göttlichen empfänglich sei, als bis dahin in Erfahrung gebracht war. Mit Recht stellte deshalb die lutherische Dogmatik, welche allein mit der Idee der Menschwerdung Gottes vollen Ernst machte, dem ephraimitischen Siboleth: finitum non capax infiniti, das gileaditische d. i. ächt israelitische Schiboleth (Richt. 12, 6): natura humana in Christo capax divinae entgegen.

Muß aber, so wird weiter eingewendet, um der nestorianischen Naturentrennung zu entgehen, die Einsenkung der gesammten Gottesfülle in die menschliche Natur angenommen werden: so geräth man aus der Charybdis in die Scylla, weil eine mit göttlichen Eigenschaften begabte Natur eine

Verwandlung in das göttliche Wesen, also Monophysitismus, voraussetzt. Indeß wir haben schon gesehen, daß die lutherische Dogmatik nicht diejenigen Eigenschaften unmittelbar übertragen werden läßt, welche, wie die Ewigkeit, die Unermeßlichkeit, die Unendlichkeit, die Ungeschöpflichkeit das Wesen der menschlichen Natur selbst zersprengen würden, sondern nur die Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der Allgegenwart. Denn die unendlich gesteigerte Fülle des Wissens und Vermögens führe, da Erkenntniß und Macht an sich zur ursprünglichen Begabung des Menschen gehört, eben so wenig zu einer Aufhebung der menschlichen Natur, als die ihr zugeschriebene Allgegenwart, weil räumliche Umschränktheit nicht an sich zum Wesen der Körperlichkeit gehöre. Ueberdies kämen die göttlichen Eigenschaften ursprünglich und unmittelbar nur der göttlichen Natur zu, der menschlichen aber nur mitgetheilter Weise und nur in ihrer bleibenden persönlichen Vereinigung mit der göttlichen: so daß also auch hier, trotz der Mittheilung der Idiome, ja vielmehr eben wegen der bloßen Mittheilung doch der Unterschied der Naturen gewahrt bleibe.

Aber auch hier wieder bietet die Vertheidigung die Basis für einen neuen Angriff. War bisher die Unmöglichkeit der Idiomencommunication im Hinblick auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur behauptet: so wird sie nunmehr im Hinblick auf die Beschaffenheit der göttlichen Natur ausgesagt. Bei der Identität der göttlichen Eigenschaften unter sich und mit dem göttlichen Wesen könnten weder einige Eigenschaften übertragen werden, andere aber nicht, noch auch könnten die Eigenschaften über-

tragen werden, das Wesen aber nicht, weil dies eine unmögliche Abtrennung der Eigenschaften vom Wesen und eine abentheuerliche Transfusion oder Verdoppelung der Eigenschaften voraussetze. Indeß von einzelnen Eigenschaften ist zunächst insofern nicht die Rede, als vielmehr eine Mittheilung ihrer Gesammtfülle behauptet wird, allerdings aber eine Mittheilung der einen nur in und mit den anderen. Denn wenn auch nur die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart unmittelbar übertragen sind, so doch als eine ewige und unerschaffene Allmacht, als eine unendliche Allwissenheit und unermeßliche Allgegenwart, so daß also mittelbar auch die Ewigkeit, die Unermeßlichkeit, die Unendlichkeit und Ungeschöpflichkeit übertragen sind. So wird auch das Leuchten und Brennen, nicht aber die Leichtigkeit des Feuers dem Eisen, das Leben, nicht aber die Immaterialität der Seele dem Leibe mitgetheilt, und doch ist es das leuchtende Feuer und die immaterielle Seele, welche sich in jenen Eigenschaften, für welche in dem grobmateriellen Stoffe die unmittelbare Empfänglichkeit vorhanden ist, mittheilt. Tritt doch ein solcher Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften trotz ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen schon in dem Verhältnisse Gottes zur Schöpfung hervor, indem einige derselben als ruhend und unmittheilbar, andere hingegen als wirksam und mittheilbar erscheinen. Denn anders verhält sich das göttliche Wesen an sich, anders in seiner Beziehung zur Creatur.*) Daß

*) Vgl. Quenstedt Syst. theol. P. III. C. III. de Christi persona et naturis Sect. II. qu. 10. p. 236: Disting. inter

aber die Mittheilung der Eigenschaften auch die Mittheilung des Wesens setze, weil sonst eine Abtrennung der Eigenschaften vom Wesen und eine Transfusion oder Verdoppelung der Eigenschaften gesetzt würde, welche Consequenzen die lutherische Dogmatik beharrlich abgelehnt hat, ist gleichfalls durch das beständig gebrauchte Analogon vom glühenden Eisen und dem beseelten Leibe zurückgewiesen. Denn das Feuer theilt die Eigenschaften des Leuchtens und Brennens dem Eisen, die Seele ihre Lebenskraft dem Leibe mit, und doch wird weder das Eisen zum Feuer, noch der Leib

---

Idiomata, quatenus intra simplicissimam Deitatis *οὐσίαν* considerantur, et quatenus in operatione ad extra pensitantur. Illo modo spectata, sunt unum *ἀδιαίρετόν τι*, et nulla est inter ea differentia, hoc vero modo spectata, seu quatenus in creaturarum gubernatione atque externa operatione distinctae eorum sunt *ἐνέργειαι*, sic *διαίρεσιν* aliquam admittunt, et manifesta est eorum differentia ac distinctio, atque inde haud parem per omnia praedicandi seu enunciandi modum aut rationem habent. Quod respondendum ad illud Sohnii, Sadeelis, Piscatoris etc. argumentum: Aut omnia Idiomata Deitatis sunt communicata, aut nulla, sed non omnia, ceu aeternitas, infinitas etc. Ergo nulla. Itemque ad illud principium Calvinisticum: Quae realiter unum sunt, eorum communicato uno communicatur et alterum, non tantum ad possessionem, sed etiam ad praedicationem communem. Ubi omnino distinguendum est inter ipsam praedicationem et praedicationis modum. Omnia quidem idiomata divina de carne Christi possunt praedicari, sed non eodem praedicationis modo. Alia enim immediate, alia mediate praedicantur, ut supra dictum.

zur Seele, auch entsteht weder eine Abtrennung des Leuchtens und Brennens vom Feuer und eine Uebergießung dieser Eigenschaften auf das Eisen, noch auch ein doppeltes Leuchten und Brennen. Dasselbe, was von dem durchfeuerten Eisen, gilt aber auch von der durchgotteten Menschheit. Die Personalunion wirkt die Idiomencommunication ohne zur Wesensidentität umzuschlagen. Nicht als von der Gottheit abgetrennte Eigenschaften, sondern in ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit besitzt die Menschheit in der Form der Theilnahme ohne Verdoppelung die Eigenschaften der Gottheit. *)

Aber auch vorausgesetzt, so lassen die Gegner sich

*) Den Vorwurf der Abtrennung der Eigenschaften vom Wesen, welchen auch Dorner 1. Aufl. S. 172 erhoben, hat er 2. Aufl. S. 715 Anm. 27. S. 733. Anm. 22 selbst für unbegründet erklärt. Dennoch wiederholt Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, S. 305: „Im Gegensatz zur lutherischen Christologie, welche auf der wesentlich Nestorianischen Voraussetzung beruht, daß die Incarnation des Logos eine Vereinigung der göttlichen Natur desselben mit der in vorheriger eigenthümlicher Subsistenz zu denkenden menschlichen Natur (sic!) gewesen, und daß in derselben die Vergottung der menschlichen Natur (durch Eingießung der göttlichen Eigenschaften in dieselbe) erfolgt sei, macht also die reformirte Dogmatik mit dem biblischen Satze ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Ernst." Ist dies Unverstand, oder böswilliger Mißverstand? Der erstere wäre so groß, daß es schwer wird, nicht an letzteren zu glauben. Der gegen die lutherische Christologie erhobene Vorwurf des Nestorianismus ist übrigens im Munde eines reformirten Dogmatikers naiv genug.

weiter vernehmen, es wäre die Mittheilung der Eigenschaften göttlicher Natur an die menschliche möglich: so sei sie doch keinenfalls zur Aufrechterhaltung der persönlichen Einheit nöthig. Sonst würde auch das Umgekehrte folgen, daß eben so sehr eine Mittheilung der Eigenschaften menschlicher Natur an die göttliche zu diesem Behufe erforderlich sei. Nun aber werde Letzteres auch lutherischer Seits und zwar mit Recht als unnöthig, ja als unmöglich in Abrede genommen: also sei auch die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften unnöthig. Indeß zur persönlichen Einheit ist nicht die wechselseitige Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen an einander, sondern nur die einseitige Mittheilung der Eigenschaften der höheren Natur an die niedere erforderlich, weil eben die göttliche Natur die aufnehmende, die menschliche Natur die aufgenommene ist, nicht umgekehrt. Dies Verhältniß findet sich überall, wo eine Vereinigung eines höheren und niederen Principes vorliegt, wie auch nur das Feuer dem Eisen, die Seele dem Leibe, nicht umgekehrt, ihre Eigenschaften mittheilen. Fände hingegen keine Mittheilung der Gottheit an die Menschheit statt, so hätte auch keine Aufnahme der Menschheit in Gott statt gefunden. Die Mittheilung des Menschlichen an das Göttliche, so weit dasselbe erforderlich ist, geschieht nicht von Natur zu Natur, sondern besteht, wie dies im genus idiomaticum ausgedrückt ist, in der Aneignung der menschlichen Idiome von Seiten der Person des Gottmenschen. Demnach ist allerdings das genus majestaticum, nicht aber auch ein demselben entsprechendes genus

tapeinoticon, die nothwendige Consequenz der unio personalis.

Ist nun aber, wird ferner eingewendet, die Durchgottung der Menschheit die nothwendige Folge der Personalunion, so wird der Zweck der Menschwerdung, die Versöhnung des menschlichen Geschlechtes, vereitelt. Denn die Schranken und Leiden, denen die menschliche Natur zur Erreichung dieses Zweckes unterworfen werden mußte, sind dann aufgehoben, das Leiden Christi sinkt zu einem bloßen Scheinleiden herab, und der Rückfall in den Doketismus wird unvermeidlich. Indeß hier tritt ja die lutherische Lehre von den beiden Ständen Christi ein, dem Stande der Erniedrigung, in welchem der Gottmensch, wiewohl im Besitze der seiner menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften verbleibend, des Gebrauches derselben zeitweilig sich entäußert hat, um eben eine menschliche Entwickelung und Gehorsamsschule bis zur Spitze des Kreuzestodes hin durchzumachen, und dem Stande der Erhöhung, in welchem er den Gebrauch der seiner Menschheit communicirten Idiome angetreten hat.

Von hier aus wirft sich nun die Polemik gegen die mit der Personalunion eingetretene Idiomencommunication auf die Ständelehre. Habe der Gottmensch sich als Mensch zeitweilig des Gebrauches seiner göttlichen Eigenschaften entäußert: so habe das lutherische Dogma zwar den monophysitischen Doketismus glücklich, wenn auch mit genauer Noth, umschifft, strande dafür aber an der Klippe des nestorianischen Ebionitismus. Denn wenn die Gottheit allmächtig Himmel und Erde regiere, während die Mensch-

heit ohnmächtig am Kreuze hange, so sei das persönliche Einheitsband zwischen Gottheit und Menschheit durchrissen, es gehe der Gottmensch verloren, und es bleibe nur der mit der Gottheit moralisch und mystisch geeinte Mensch. Gottheit und Menschheit glichen so zweien Parallellinien, welche gleichgiltig neben einander her laufen, ohne jemals in die Spitze der persönlichen Einheit zusammen zu treffen. Dieser von der modernen Critik gleichmäßig gegen die reformirte, wie gegen die lutherische Christologie erhobene Einwand soll die letztere entweder zur Consequenz der Kenose des Logos oder, wenn dieselbe aus anderweitigen Gründen unmöglich und mit Recht von der lutherischen Kirche abgelehnt sei, zu dem Bekenntniß treiben, daß die kirchliche Grundanschauung von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur überhaupt unhaltbar sei und deshalb aufgegeben werden müsse. Indeß trotz der Spannung, in welche Gottheit und Menschheit während des Standes der Erniedrigung zu einander treten, bleibt dennoch, wenigstens nach lutherischer Lehre die persönliche Einheit beider gewahrt, weil auch hier der Grundsatz nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον aufrecht erhalten wird, und wie der Mensch mit dem Logos seiner außer- und übercreatürlichen Seinsweise nach unabtrennbar verbunden bleibt, so ruht auch die Gottesfülle des Logos ununterbrochen in der Menschheit. Wie aber zur Vermeidung des monophysitischen Doketismus die Entäußerung des Gebrauches, so ist zur Vermeidung des nestorianischen Ebionitismus und zur Aufrechterhaltung der persönlichen Einheit das wechselseitige Ineinander der Gottheit und Menschheit, sowie die Fortdauer des Besitzes

der der Menschheit eingesenkten Gottesfülle vollkommen ausreichend.

Selbst wenn nun aber durch die Unterscheidung von Besitz und Gebrauch eben sowohl der nestorianische Ebionitismus, als der monophysitische Doketismus vermieden werden könnte, so setzt doch wieder die Gegenrede ihren Hebel in diese Unterscheidung selber ein. Denn dieselbe erweise sich als an sich unmöglich und laufe auf eine contradictio in adjecto hinaus. Könne man sich allenfalls wohl eine nicht zur Allwirksamkeit gewordene Allmacht vorstellen: so lasse sich doch mit dem Besitz der Allwissenheit und Allgegenwart ohne Gebrauch derselben gar kein vernünftiger Begriff verbinden. Indeß auch das Wissen des gewöhnlichen Menschen tritt nicht immer in der Form der actuellen Wirksamkeit auf, ohne daß doch mit dem Zurücktreten desselben in den Potenzstand ein absolutes Nichtvorhandensein desselben gesetzt wäre, wofür mit Recht auf das Beispiel der während des Schlafes zugleich wissenden und doch nicht wissenden Seele hingewiesen worden ist. Die Potenz der Allgegenwart ist aber in dem illokalen Sein der menschlichen Natur im Logos enthalten und tritt in der Beziehung der Menschheit zum Universum in thatsächliche Wirklichkeit. Allerdings ist zuzugeben, daß die Ausdrücke Besitz und Gebrauch grade in Hinsicht auf die Allwissenheit und Allgegenwart etwas Unbequemes und Mißverständliches enthalten, und daß die Bezeichnungen Potenz und Akt, welche übrigens auch der lutherischen Dogmatik in ihrer Unterscheidung von actus primus und actus secundus nicht fremd sind, den Vorzug verdienen dürften; nur daß die

Potenz nicht als abstracte Möglichkeit, sondern als reales Vermögen zu denken ist. Wie es in der Natur latente Kräfte gibt, welche obgleich immer vorhanden, doch nur auf bestimmte Veranlassung und Sollicitation in die Erscheinung treten: so ruhten die Kräfte der Gottheit in dem Menschen Jesus verborgen bis auf die vom Vater bestimmte Zeit ihres Hervorstrahlens. Wir könnten deshalb auch sagen, daß im Stande der Erniedrigung die Idee der Gottmenschheit sich noch nicht vollkommen ausgewirkt, sondern erst im Stande der Erhöhung das Ziel ihrer Vollendung erreicht habe, oder daß die Gottmenschheit zwar eine von Anfang an gesetzte, aber eine zunächst mehr keimartig gesetzte gewesen, welche erst später zur vollen Blüthe und Entfaltung gelangt sei. Wir hätten dann ein Werden, nur freilich ein Werden auf Grund des vorhandenen Seins. Blicken wir auf die relative Spannung von Gottheit und Menschheit während des Standes der Erniedrigung, so tritt uns dies Werden des Gottmenschen, blicken wir auf die bleibende Einheit, welche in dem thatsächlichen Vorhandensein der Gotteskräfte in seiner Menschheit sich bekundet, so tritt uns das von Geburt an vorhandene und stetige Sein des Gottmenschen entgegen. Darum sagt selbst die Concordienformel Sol. Decl. Art. VIII. p. 767 nicht nur, daß Christus im Stande der Erhöhung ad usurpationem, sondern auch daß er ad plenam possessionem divinae majestatis gelangt sei. Denn ein nicht zum Gebrauch gelangter Besitz gilt eben dem Nichtbesitze oder dem nicht vollen Besitz gleich. Ist die Ausübung der königlichen Herrschaft durch zeitweilige Gefangenschaft des Königs ge-

hemmt, so unterscheidet sich der bleibende Besitz, wenigstens für die Erscheinung, nicht mehr vom Nichtbesitz. Weil nun aber jenes Werden auf Grund des Seins nicht als unfreiwilliger Naturproceß, sondern als durch den freien Willen des Gottmenschen gesetzt zu denken ist, von dem die Entäußerung wie die Verherrlichung ausgeht: so wird neben der Unterscheidung von Potenz und Akt doch zugleich die Unterscheidung von Besitz und Gebrauch, welche eben das Moment der Freiheit markirt, ihr Recht behalten.

Gesetzt aber auch die lutherische Ständelehre könnte eben so, wie die Lehre von der Idiomencommunication, jedem Angriffe Stand halten, so mache die Dogmatik, — dies ist der letzte, schon ziemlich matte Schlag, welcher gegen das bis auf den Tod gehetzte und doch noch aufrecht stehende edle Wild der Kirchenlehre geführt wird, — mit jener Lehre selbst nicht Ernst, und wage nicht zur consequenten Durchführung derselben sich zu entschließen. Vielmehr werde der Stand der Erniedrigung fortwährend vom Stande der Erhöhung durchbrochen, indem in den Wundern des Herrn, welche als das Hindurchstrahlen der Gottesherrlichkeit durch den Vorhang des Fleisches gefaßt würden, die Beschränkung immer wieder in die Entschränkung umschlage, wodurch etwas Unstätes, Willkührliches, Phantastisches in das Leben des Erlösers hineingetragen und seine menschheitliche Entwickelung doch wieder zum bloßen Scheine herabgesetzt werde, der Doketismus also dennoch nicht überwunden sei. Indeß einmal ist diese menschheitliche Entwickelung doch bis zum öffentlichen amtlichen Hervortreten des Herrn vollkommen gewahrt, weil die Kirche sie bis

dahin nicht etwa in der Weise der apokryphischen Evangelien durch Wunderwirkungen unterbricht, und dann zeigt eben der Beginn der Wunderwirksamkeit erst mit dem Beginn der messianischen Amtsthätigkeit, daß es sich hier um keine bloß epideiktischen Wunder zum Behuf der eitelen Selbstverherrlichung handelt, wie der Satan in der Versuchung sie dem Herrn angesonnen hat, sondern daß Alles in geregelter und ordnungsmäßiger Weise verläuft, und nur den Zwecken seines gottvertrauten Berufes dienstbar ist. Auch sind die vereinzelten Machtwirkungen des Herrn während seines Niedrigkeitsstandes von der weltregierenden Allwirksamkeit des Erhöhten noch wesentlich verschieden, und bekunden überdies durchschnittlich nur einen direkten, keinen reflexen Gebrauch seiner Gotteskraft. Denn derselbe, welcher umherzog und Gutes that, Kranke heilte und Teufel austrieb, hatte für seine Person nicht, wo er sein Haupt hinlegte, und blieb dem Hunger und Mühsal, der Verfolgung und Macht seiner Feinde preisgegeben.

Wie überall der auf der Seite des einen Extremes Stehende den in der rechten Mitte Befindlichen als auf der Seite des anderen Extremes stehend erblickt: so ergeht es der nestorianisirenden reformirten Critik mit ihrer Anklage der lutherischen Christologie auf Monophysitismus. Ueberhaupt hat uns der geschilderte Verlauf der alten und neuen kritischen Angriffe gezeigt, daß die Lehre der rechtgläubigen Kirche auf die Spitze getrieben und daß ihr Consequenzen untergeschoben werden müssen, die sie mit Recht ablehnt, um sie mit einem Scheine des Rechtes bestreiten zu können. Der gegnerische Kunstgriff besteht regelmäßig darin, daß

gegenüber der Behauptung der persönlichen Einheit mit ihren nothwendigen Folgen die Beschuldigung der Naturenverwandlung erhoben wird. Wird aber der Nachweis geführt, daß eben so ernst an dem Naturenunterschiede festgehalten wird, so erhebt sich der Vorwurf der Naturentrennung. Indeß die lutherische Lehre schreitet zwischen Monophysitismus und Nestorianismus fest und sicher hindurch, und ist ein undurchdringlicher Schild gegen die Fechterstreiche zur Rechten und zur Linken. In der That wird das Herz der kirchlichen Christologie von den kritischen Pfeilen eben so wenig getroffen, als, wie wir früher erkannt haben, das Herz der kirchlichen Trinitätslehre. Das ist allerdings auch hier gegründet, daß in der kirchlichen Lehrentwickelung die begriffene Unbegreiflichkeit des Mysteriums der Menschwerdung Gottes zu Tage kömmt. Aber wenn auch ihr Inhalt nicht begriffen werden kann, so kann doch ihre Form und Fassung desselben nicht widerlegt werden. Wer den Inhalt nicht glauben mag, der lasse es anstehen: denn der Glaube ist nicht Jedermann's Ding; wer aber das kündlich große Geheimniß „Gott geoffenbaret im Fleische" zu glauben vorgibt oder willig ist, der ziehe den Fuß nicht wieder zurück, wenn die Kirche ihn beim Worte nimmt.

Nachdem wir nun den Einklang unserer eigenen Entwickelung der Idee des Gottmenschen aus der Idee der Versöhnung und Erlösung mit der kirchlichen Entwickelung der Lehre von Christi Person nachgewiesen haben: könnten wir sogleich zu dem Nachweise übergehen, daß die Christologie der Kirche in der That nichts Anderes sei, als der

Rahmen, in welchen das Christusbild der Schrift gefaßt worden ist, um dasselbe vor jeglicher Verletzung zu schützen. Es wird indeß zweckdienlich sein, zuvörderst noch den Entwickelungsgang des christologischen Dogmas in der Neuzeit seinen Grundzügen nach zu betrachten. Denn da die modernen Versuche sämmtlich von der Voraussetzung ausgehen, daß dieses Dogma in seiner kirchlichen Form und Fassung unhaltbar sei und deshalb der an sich unveräußerlichen Idee des Gottmenschen eine ihrem Inhalte entsprechendere Gestalt zu geben sei: so wird eben eine nähere Betrachtung zeigen, ob das kirchliche Dogma etwa dennoch den Vergleich mit dem modernen Dogma nicht zu scheuen brauche, sondern sich noch getrost neben ihm blicken lassen dürfe. Denn mehr selbst als die Widerlegung der Argumente der negativen Critik kann die Vergleichung der kirchlichen Lehre mit den positiven Leistungen der Neuzeit zur Rechtfertigung der ersteren dienen.

Auf die Periode der Construction folgte seit der Mitte vorigen Jahrhunderts zunächst die Periode der Destruction der kirchlichen Christologie. Wie das Gebäude regelrecht von dem Grunde aus bis zur Spitze aufgeführt war, so ward es ebenso regelrecht von der Spitze aus abgebrochen bis auf den Grund. Das wundervolle Gewebe mit dem ganzen Reichthume seiner Gestalten, welches die Kirche am Tage des Glaubens im hellen Lichte des Wortes Gottes gefertiget hatte, ward in der Nacht des Unglaubens bei der flackernden Kerze des endlichen Verstandes mit schonungsloser Hand Faden für Faden wieder aufgetrennt. Der Angriff richtete sich zunächst gegen den äußersten Ausläufer des

Systemes, die lutherische Lehre von der Idiomencommunication und die darauf gebaute lutherische Ständelehre. Hier hatte die reformirte Critik schon hinlänglich vorgearbeitet. Man stellte sich also zuvörderst auf den Boden der reformirten Christologie oder der christologischen Bestimmungen des Chalcedonense zurück. Da aber die persönliche Einheit beider Naturen bei Läugnung ihrer nothwendigen Consequenz, der Idiomencommunication, thatsächlich der Läugnung der persönlichen Einheit selber gleichgilt: so schritt man denn auch bald zum offenen Bekenntniß des Nestorianismus oder der Naturentrennung fort. Die angebliche Zurückstellung der menschlichen Seite in der Person des Erlösers, welche die kirchliche Lehre verschuldet haben sollte, bot den erwünschten Vorwand und die scheinbare Berechtigung zu diesem Verfahren. Es zeigte sich aber bald, daß das eigentliche Motiv zu diesen kritischen Auflösungskünsten der immer entschiedener einreißende Unglaube an das Wunder der Menschwerdung Gottes selber war. Der Vernichtungskampf galt nicht der kirchlichen Form, sondern ihrem Inhalte, der Idee des Gottmenschen an sich. So stieg man denn folgerichtig von der Stufe des Nestorianismus auf die noch tiefere Stufe des Ebjonitismus oder seines später geborenen christologischen Zwillingsbruders, des Socinianismus, herab. So erst war man den Gottmenschen völlig los geworden und beim reinen Menschen angelangt. Indeß die supranaturalen Reste des Ebjonitismus und Socinianismus, welcher zwar die Idee des Gottmenschen, des Versöhners, völlig zerstört, aber doch noch die Idee des gottgesendeten Propheten und gottverordneten Königs, des vollkommenen

quasi Gott gewordenen Menschen übrig gelassen hatte, ließen den gemeinen Menschenverstand nicht ruhen noch rasten. Er mußte sich eben noch in seiner völligen Gemeinheit offenbaren, indem er den Herrn der Herrlichkeit zum wenn auch wohlmeinenden, doch ehrgeizigen und in der Durchführung seiner nationalen Bestrebungen verunglückten politischen Agitator herabwürdigte. Der selbstsüchtige Eudämonismus der Zeit mit seinen platten Nützlichkeitsprincipien kam dieser Wolfenbüttler Betrachtung des Zweckes Jesu und seiner Jünger zu Hülfe. Denn seinen eigenen zugleich mit dem Vortheile des Gemeinwesens verknüpfen und erstreben, war das erhabene Ziel der damaligen Moralphilosophie, und das Messiasbild jener Zeit war nur der Reflex der höchsten Menschheitsidee, welche die heruntergekommene Zeit zu fassen vermochte. So endete denn die erste negativ kritische Entwickelungsphase des Rationalismus mit völligem religiös sittlichen Bankerott, welchen bekanntlich der mattherzige, paktirende, zuletzt namentlich in seinem Gegensatze zur nachfolgenden kritischen Epoche mehr nur in seinen Tendenzen, als in seinen Resultaten von seinem Gegner verschiedene Supranaturalismus weder aufzuhalten noch zu decken vermochte. *)

---

*) Näheres über diese Auflösungsperiode im Einzelnen s. bei Baur III. S. 465—751. Strauß II. §. 64. Dorner II. S. 931—971. „In rascher Folge," bemerkt Letzterer, „erlosch von der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den andern für das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war."

Kant stürzte den selbstischen Eudämonismus durch die energische Behauptung der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Doch war von hier aus nicht zum biblisch-kirchlichen Glauben an den Gottmenschen zurückzugelangen. Im Gegentheil ward der Bruch mit diesem Glauben eigentlich erst durch Kant vollendet. Hatte die Popularphilosophie die gesammte Offenbarung Gottes mit ihrem Centrum, der Lehre von der Menschwerdung Gottes, mehr nur durch beliebige und zufällige Einfälle hinwegräsonnirt: so suchte Kant in seiner Critik der reinen Vernunft auf streng logischem Wege die absolute Transcendenz alles höheren Seins, die schlechthinige Unerkennbarkeit desselben von Seiten der theoretischen Vernunft darzuthun. Mochte immerhin Gott an sich sein, so ist er doch nicht für uns; ist

— „Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtsein des menschlichen Geistes auf's Neue durchlaufen: die Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höheren Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das andere wieder geltend machen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung sein kann. Auf sein Sterben im Bewußtsein der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel."

aber Gott nicht für uns, so ist er eben nicht offenbar. Somit fällt mit dem Gott für uns auch die Offenbarung an sich dahin. Der Mangel der theoretischen Vernunft sollte nun zwar durch den Reichthum der praktischen Vernunft gedeckt werden. Indeß da der Inhalt derselben schlechthin nicht unmittelbar religiöser, sondern rein moralischer Natur war, nur in dem kategorischen Imperative oder in dem im Innern jedes Menschen ertönenden, ihn unbedingt verpflichtenden „Du sollst" bestand: so war von dieser abstracten und dürftigen ethischen Kategorie aus der verlorene Schatz göttlicher Offenbarung nicht wieder zu gewinnen. Zwar sollte man meinen, die tiefere Lehre Kant's vom radicalen Bösen, dem in jedem Menschen ursprünglich vorhandenen verkehrten Hange, das Sittengesetz der Sinnlichkeit zu subordiniren, hätte ihn zum Bedürfniß eines Erlösers und von da aus weiter zur Anerkennung des menschgewordenen Sohnes Gottes leiten müssen. Aber wie dieses radicale Böse intelligible freie Urthat des Individuums sein sollte, so sollte auch die verkehrte Maxime durch freie Selbstbestimmung wieder umgekehrt werden können. Denn das „Du sollst, also kannst Du" war das aller Erfahrung widerstreitende sophistische Netz, in welchem auch die kantische Dialektik sich verfing. Der absoluten Autonomie des Sittengesetzes trat die absolute Autarkie des menschlichen Willens zur Seite. War nun die selbstgenugsame Tugend zu stolz, um den Lohn zu arbeiten, so war sie doch nicht stolz genug, den Lohn ihrer Arbeit zu verschmähen, ja sie war stolz genug, denselben hintennach als einen wohlverdienten sich zuzuerkennen und in Anspruch zu nehmen. Denn wenn

auch sie nicht um des Lohnes willen da war, so war es doch undenkbar, daß der Lohn nicht um ihretwillen da sein sollte. Und so postulirte denn die praktische Vernunft das Dasein eines für die theoretische Vernunft nach wie vor in seinem Wesen unerkennbaren und darum für sie nicht vorhandenen Gottes, welcher gleichfalls dem Gesetze des kategorischen Imperativs unterthan gemacht ward, indem ihm die Pflicht auferlegt wurde, das in diesem Leben stattfindende Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit im Jenseits auszugleichen. Der moralische Atheismus dieses Systemes that zuletzt nicht Gott, sondern sich selbst die Ehre an, einen Gott zu fordern und zu setzen, damit dem selbstlosen Verdienste seine Krone würde. So befolgte also der Mensch das Sittengesetz nicht um Gottes willen, sondern Gott folgte aus dem Sittengesetze um des Menschen willen. Was der historische Christus dieser Anschauungsweise noch bedeuten konnte, ergibt sich von selbst. Im günstigsten Falle war er das verwirklichte Urbild der Sittlichkeit. Die Möglichkeit dieser Verwirklichung liegt in der unbedingten Macht der Selbstbestimmung des Menschen. Andrerseits scheint wieder die Unmöglichkeit zu behaupten, weil das Sittengesetz uns nur in der Form des Sollens in's Bewußsein tritt, die Sittlichkeit selbst also sich nur als ein nie vollendeter progressus in infinitum begreifen läßt. Und auch abgesehen von dieser Antinomie kann eine vollendete Sittlichkeit niemals Gegenstand empirischer Wahrnehmung sein, weil wir immer nur die äußere Erscheinung, und auch diese nur unvollkommen, niemals aber die innere Gesinnung zu durchschauen vermögen. Ueberdies würde

das verwirklichte absolute Urbild der Tugend weder eine erlösende Kraft auf uns ausüben, da wir beständig nur auf unsere eigene Kraft angewiesen sind, noch auch uns mehr, vielmehr weniger zur Nacheiferung befeuern, als das bloß relative Vorbild, weil jenes doch in unerreichbarer Ferne über uns schwebt. So wird es also bei dem Lehrer und Vorbilde der Tugend sein Bewenden haben können, ja müssen. Und auch als Lehrer wird Christus Nichts offenbart haben, was nicht aus den Principien der menschlichen Vernunft von selber abfolgt, und was sie nicht aus sich selbst zu entwickeln im Stande wäre. Freilich wird innerhalb der christlichen Kirche, welche sich auf Christum als ihren Stifter zurückbezieht, das Gute zunächst nur geübt auf sein Gebot und um seiner Autorität willen, so wie in Aussicht auf Lohn oder Strafe. Aber eine Uebung der Tugend um fremder Autorität willen vertauscht die Autonomie des Geistes mit einer ihn knechtenden Heteronomie, und eine Tugendübung um des Lohnes oder der Strafe willen verunreinigt das reine Streben nach Tugend um ihrer selbst willen durch Motive der Sinnlichkeit. Mochte immerhin bei der sinnlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur die statutarische Form des äußeren Kirchenwesens zunächst das nothwendige Vehikel zur Einführung der reinen Vernunftmoral gewesen sein, das Ziel bleibt doch, nach Abstreifung jener äußeren Hülle, die Darstellung eines ethischen Gemeinwesens, in welchem nur die Autorität des Sittengesetzes selber herrschend ist, und das Gute lediglich um sein selbst willen geübt wird. Da nun aber nur in einem solchen ethischen Gemeinwesen, welchem allein

das Prädikat der wahren Kirche zugeschrieben werden kann, der moralische Menschheitszweck überhaupt erreichbar ist, und die Menschheit im Großen und Ganzen nur durch das Stadium der Knechtschaft zum Stadium der Freiheit gelangen kann: so ist die statutarische Kirche die nothwendige pädagogische Voranstalt für die wahre oder ideale Kirche. Hat nun freilich der Stifter des Christenthums selber die statutarische oder falsche Kirche um ihres Zweckes willen gewollt: so hielt er dafür, daß der Zweck die Mittel heilige, und hat Böses gethan, damit Gutes herauskomme. Dann aber fiele auch sein Charakter als Lehrer und Vorbild der Tugend dahin. Ist hingegen seine ursprüngliche reinere Tendenz nur von der christlichen Kirche mißverstanden worden: so bleibt dann der Widerspruch bestehen, daß der Mißverstand dem rechten Verstande voraufgehen mußte, und nur durch jenen zu diesem zu gelangen war. Lag es demnach in der Consequenz des Systemes den historischen Christus entweder in ein zweideutiges Licht zu stellen, indem an die Stelle des politischen Agitators der eudämonistischen Popularphilosophie der weise Kirchenpolitiker zu moralischen Zwecken trat, oder im besseren Falle ihn nur als Lehrer und Muster der reinen Tugend zu betrachten: so blieb doch in beiden Fällen der Glaube der Kirche an den menschgewordenen Gottessohn aufgelöst. Da aber die Kirche immer noch zähe Wurzeln im Volksbewußtsein hatte, auch wohl von dem freilich schon schlaff werdenden oder sich ohnmächtig erweisenden Arme der weltlichen Macht gestützt ward: so konnte das Ziel der Menschheitsentwickelung, die Herstellung des ethischen Gemeinwesens, nicht durch

einen revolutionären Bruch mit der bestehenden Kirche, sondern nur durch allmählige Ueberleitung derselben zum höheren geistigen und moralischen Verständnisse ihrer an sich geistlosen religiösen Dogmen erzielt werden. Es galt eine Accomodation an das Volksbewußtsein, um es einzuschläfern und ihm allmählig sein ächtes Glaubensgold aus der Tasche zu spielen und in falsche Moralmünze umgeprägt wieder hineinzuzaubern. Dazu diente die moralisch-allegorische Interpretationsmethode der Schrift. Die speculative Wahrheit besteht allein in der durch die Menschheit zu realisirenden moralischen Idee, welche nur in der niederen Vorstellungsform der Schrift und Kirche als die historische Einzelperson des Gottmenschen gedacht wird. Der Gott wohlgefällige Sohn Gottes ist die moralische Menschheit selber, welche alleiniger Schöpfungszweck ist. Diese moralische Menschheitsidee geht von Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit in ihm, ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn, das Wort, durch welches und um dessentwillen alle Dinge gemacht sind. Indem wir aber nicht Urheber dieser Idee sind, sondern der menschliche Geist in unbegreiflicher Weise von ihr in Besitz genommen ist, können wir sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen, daß es die Menschheit angenommen habe. Dieser ideale Sohn Gottes ist der Abglanz seiner Herrlichkeit, in ihm hat Gott die Welt geliebt, und nur in ihm und durch Annahme seiner Gesinnung können wir hoffen, Gottes Kinder zu werden.*)

---

*) Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von Rosenkranz. Leipzig 1838.

So war denn durch Kant die zweite Phase des Rationalismus eingeleitet. Auf die Periode der negativ-kritischen Auflösung des kirchlichen Dogma's, welche fortan die bleibende Grundlage bildete, folgte die Periode der speculativen Umdeutung des historischen in den idealen Christus oder der Umsetzung des geschichtlichen Gottmenschen in das

---

S. 69 ff. Das erste Stück dieser Schrift handelt von der Einwohnung des bösen Principes neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur; das zweite Stück, aus welchem die obigen christologischen Bestimmungen entnommen sind, von dem Kampfe des guten Principes um die Herrschaft über den Menschen; das dritte Stück, welches den Sieg des guten Princips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden beschreibt, führt das angedeutete Verhältniß der statutarischen zur idealen Kirche aus, wozu dann noch als viertes Stück die Abhandlung vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum kömmt. — Für das, was wir im Texte über die damals noch und damals grade Schonung und Vorsicht erheischende Macht der statutarischen Kirche bemerkt haben, liefert einen interessanten Beleg das an Kant ergangene bedrohliche Rescript Friedrich Wilhelm des Zweiten wegen seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", welches Kant nur seinen vertrautesten Freunden mittheilte, und erst nach der Wendung der kirchlichen Angelegenheiten beim Regierungsantritt Friedrich Wilhelm des Dritten nebst seiner früheren ziemlich timiden und zweideutigen Verantwortung öffentlich bekannt machte. Beide Actenstücke finden sich abgedruckt in der Vorrede zu der Schrift: „Der Streit der Facultäten", welche zusammen mit der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" den zehnten Theil der von Rosenkranz und Schubert herausgegebenen sämmtlichen Werke Kant's bildet.

Symbol der allgemeinen Menschheitsidee. Und aus diesem Stadium ist die moderne Speculation nicht wieder herausgetreten, nur daß der Inhalt der Menschheitsidee verschieden bestimmt ward. Zugleich aber ist durch Kant ein Verhältniß der Theologie zur Philosophie bewirkt worden, welches durch alle neueren Entwickelungsphasen der letzteren hindurch sich im Ganzen gleich geblieben ist, indem die Theologie, gleichsam um sich an der alten protestantischen Scholastik gründlich zu rächen, in Umkehrung des bisherigen Verhältnisses sich in höherem oder geringerem Grade zur willigen Schleppträgerin der Philosophie erniedrigte. Der praktische Rationalismus, wie er unter dem Einflusse Kantischer Principien eine Zeitlang die Theologie beherrschte, war zwar weit davon entfernt, das ganze Kantische System in seiner strengen Geschlossenheit herüberzunehmen. Auch konnte er weder dem radikalen Bösen, noch auch dem Symbole der moralischen Menschheitsidee besonderen Geschmack abgewinnen, und durchbrach überdies die Ausschließlichkeit der sittlichen Idee, nach welcher Gott nur als Postulat der praktischen Vernunft auftritt, durch die Wiederaufnahme der durch Kant vernichteten theoretischen Vernunftbeweise für das Dasein Gottes.*) Dennoch behielt auch für ihn das moralische Argument die größeste Bedeutung, und es fiel auch ihm alles Gewicht auf das freie sittliche Handeln als den einzigen vernünftigen und gottwohlgefälligen Gottesdienst. Daher blieb auch diesem Rationalismus der historische Christus

*) Vgl. Wegscheider Institutiones theologiae christianae dogmaticae §. 53—56.

nur Tugendlehrer und Tugendmuster, und in so schwungreichen Reden er diesen großen Lehrer der Menschheit und Stifter einer vernünftig sittlichen Universalreligion verherrlichte, ja ihn wohl gar, sich selbst überbietend, „eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt"*) nannte: es waren diese vergötternden Epitheta bei Lichte besehen nur hohle Phrasen, heuchlerische Feigenblätter, mit denen er seine armselige Blöße zu decken suchte. Sein Bestreben ging im direkten Gegensatze zu solchen Redensarten grade dahin, das Leben des Gottmenschen jedes supranaturalen Elementes zu entkleiden, und seine Person auf das Niveau der bloßen und gewöhnlichen oder ungewöhnlichen Menschheit herunterzubringen. Freilich stimmten dazu wenig die Tiraden von Jesu Leistungen für Aufklärung, Veredlung und Beglückung der gesammten Menschheit, die ihn weit über die Schranken des weisesten, frömmsten und tugendhaftesten jüdischen Rabbi hinaus und in das Gebiet des Uebermenschlichen hinein zu rücken drohten.**) Indeß es war doch andrerseits dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchsen, und man war um so weniger geneigt, diesem Widerspruche scharf auf den Grund zu sehen, und die äußersten Consequenzen der eigenen Prämissen zu ziehen, oder offen herauszusagen,

---

*) Die bekannte Floskel in Röhrs Briefen über den Rationalismus. 1813.

**) Wie schon seiner Zeit der Supranaturalist Reinhard dem Rationalismus entgegenhielt. Vgl. auch Baur III. S. 792 ff. Strauß II. S. 172. Dorner II. S. 993 f.

als bekanntlich für die Einnahmen der Generalsuperintendentur kein Generalpächtervermögen zu Gebote stand.

Die dritte Phase des Rationalismus ward eingeleitet durch Jacobi. Zwar zerstörte er zunächst noch den Rest von höherer Objectivität, indem er der von Kant proklamirten unbedingt um ihrer selbst willen bindenden Macht des Sittengesetzes seinen bekannten Satz entgegenstellte: „Nicht weil etwas gut ist, will ich es, sondern weil ich es will, ist es gut." War aber auf diese Weise der Mensch, nicht unähnlich der Weise des alten Sophisten Protagoras, zum *μέτρον πάντων* erhoben: so sollte damit doch nicht etwa der unsittlichen Gemeinheit das Wort geredet sein. Vielmehr sollte der geistige Inhalt des höheren, edlen, wahrhaft menschlichen Ich's nunmehr um so tiefer durchforscht und zur entsprechenden Darstellung gebracht werden. Und da fand das Subject in sich selber ein unmittelbares Vernehmen des Ewigen, Unendlichen, Göttlichen. So war denn der Fortschritt von der Moral zur Religion, wenn auch zunächst nur zur subjectiven Gefühlsreligion gegeben. Zwar leugnete Jacobi keineswegs, daß diese subjective Affection durch das objective Göttliche an sich verursacht sei, aber der Hauptaccent fiel ihm jedenfalls auf das Innewerden der eigenen edlen Natur, das gefühlsmäßige Vernehmen des eigenen höheren Ichs und seines innersten Wesens, wodurch er schon dicht an die Grenze des doch so ernst von ihm bekämpften atheistischen, absolut subjectiven Idealismus Fichte's hinstreifte. Wie konnte er auch anders, da nach ihm Vernunft eigentlich nur dieses subjective Vermögen des Sichselbstvernehmens war, da auch das Göttliche, das sie

vernahm, nur in dem Ich sich offenbarte, der Verstand hingegen, dem das Gebiet der objectiven Erkenntniß zugewiesen ward, auf die Sphäre der Endlichkeit beschränkt blieb. So gab es also nur ein objectives Wissen der irdischen Dinge, und ein nur subjectives Innewerden der himmlischen im eigenen Inneren, aber schlechthin kein objectives Wissen um die reale Beschaffenheit der letzteren, in welche Verneinung Jacobi nicht ohne Selbstgefühl die Demuth seines Nichtwissens oder seiner Unphilosophie und Unwissenheitslehre setzte. Daß auch von hier aus nicht zur objectiven Idee des historischen Gottmenschen zurückzugelangen war, ist selbstverständlich. Derselbe konnte nur als phantasiereiche Projection des eigenen höheren Gefühlsinhaltes, als Bild oder Symbol der religiösen Idee gefaßt werden, welches, wenn es als geschichtliche Wirklichkeit genommen wird, zu einer unwahren Materialisirung des rein geistigen Inhaltes umschlägt.*)

*) Vgl. Jacobi an Fichte, in Jacobi's Werken, Leipzig 1816. Bd. III. S. 19: „Von Vernunft ist die Wurzel Vernehmen. — Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst vernimmt." S. 32: „Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding. — Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren gegeben." S. 37: „Ich gestehe also, daß ich das an sich Gute, wie das an sich Wahre, nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine ferne Ahndung habe." S. 41: „Und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren, ist." S. 44: „So sehe ich nicht

Diese Jakobi'sche Denkweise hat nun de Wette, unter Vermittelung der Fries'schen Philosophie, (namentlich in seiner Schrift „Religion und Theologie, 1815") noch

---

ein, warum ich nicht, wäre es auch nur in fugam vacui, meine Philosophie des Nicht=Wissens dem Philosophischen Wissen des Nichts sollte aus Geschmack vorziehen dürfen. — Mein Nicht=Wissen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen." S. 45: „Die Hand, die Sie zutrauungsvoll fassen, antwortet Ihnen mit freundschaftlichem Druck. Und so würde es auch sein, wenn ich auch Ihre Lehre, gleich der Lehre des Spinoza, atheistisch nennen müßte; ich würde Sie persönlich darum doch für keinen Atheisten, für keinen Gottlosen halten. Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiß, der siehet Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, daß er nur an ihn glaube." — Ueber eine Weissagung Lichtenbergs. Ebendas. S. 202: „Denn das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet, daß er ihn wahrnimmt, den Verborgenen ahndet in der Natur, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen. Das ist seine Vernunft, daß ihm das Dasein eines Gottes offenbarer und gewisser als das eigene ist. Sie ist nicht, wo diese Offenbarung nicht ist." S. 206: „Also der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung." S. 233: „Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder alles aus Einem, oder alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Namen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer sein muß, oder es wäre, unter einem anderen Namen, wieder nur dasselbe eine allgemeine Nichts." Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Ebendas. S. 275: „Alles Vernehmen geht aus von Etwas, das unmittelbar und wesentlich sich selbst vernimmt; zugleich

näher auf die Theologie angewendet. Auch nach de Wette gibt es eine objective Wahrheitserkenntniß nur in Bezug auf die endlichen Dinge, vermittelt durch den Verstand als das

---

und eben so unmittelbar und wesentlich, in demselben untheilbaren Augenblick, *Natur* und *Gott* — Endliches und Unendliches, Ewigkeit und Zeit. Was, sich selbst vernehmend, *Freiheit* inne wird, und *Gottes* inne als des höchsten Gutes; was Sittlichkeit stiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit stiftet, beides unzertrennlich: das ist der Geist, und außer ihm ist keine Wahrheit." S. 276: „Gott lebet in uns, und unser Leben ist *verborgen* in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, *unmittelbar* gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten *Selbst*: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun?" S. 277: „Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott *in* uns und Gott *über* uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben und die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten. — So wenig ein *falscher* Gott außer der menschlichen Seele für sich dasein kann, so wenig kann der *Wahre* außer ihr *erscheinen*." S. 278: „Nur durch sittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriffe des höchsten Wesens. — Den Gott also haben wir, der *in uns Mensch* wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich. — Und so muß, ich wiederhole es, Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen *lebendigen* Gott — nicht blos einen *Götzen* — haben soll; er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte." Und dann die bekannte Apostrophe an den Wandsbecker Boten S. 285 ff.: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann! wie sich dir alles was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden, und mit diesem Anschauen ihn erwecken zur Tugend

geistige Organ der Erkenntniß. Dahingegen das Reich der höheren Ideen, des Ewigen und Göttlichen, der Freiheit, Liebe und Unsterblichkeit, sei nur der unmittelbaren

---

und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. — Da uns dies einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung, zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von religiösem Materialismus verfällst. — Nun verlangen wir von dir nur dies Einzige, daß du uns den Bilderdienst erlassest, so wie wir ihn dir unbedenklich zulassen, unter der angeführten Bedingung, die du wirklich erfüllst." S. 400: „Gott selbst schuf den Menschen und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Othem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freien. — Geistes-Bewußtsein heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eins; so wie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier sein." S. 424: „Ist es aber wirklich Unverstand und Schwärmerei, zu bekennen: man glaube an Gott — nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Uebernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise?" S. 426: „Wie der Mensch an diese ihm einwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott; er fühlet und erfähret ihn." Woher kam es nun aber, daß dieser edle Geist, der so tief den bodenlosen Abgrund des Nihilismus der absoluten Spekulation durchschaut hatte, daß er seiner Zeit die Wahl stellte, „entweder überall ein offenbares Nichts, oder über Allem einen wahrhaften allein alles wahrmachenden Gott," und sie aus der dürren

Apperception des Gefühles erschlossen, und wir können zu keiner objectiv wissenschaftlichen Erkenntniß seiner realen Beschaffenheit gelangen, weil dieselbe ein dem menschlichen Verstande transcendentes Gebiet ist. Die Geschichte der Menschheit nun, weil sie sich in dieser Welt der Endlichkeit entwickelt, und ihren Gesetzen unterthan bleibt, ist an sich unfähig, die vollkommene Trägerin der höheren Ideen zu sein; dieselben scheinen nur in unvollkommener Form durch sie hindurch, werden aber nicht durch sie verwirklicht. So scheint also eine unübersteigliche Kluft zwischen der Welt der Endlichkeit und der Welt der Unendlichkeit befestigt. Die Brücke, welche dennoch über dieselbe hinüber führen soll, ist aber die sogenannte ideal-ästhetische Anschauungsweise. Wie der Künstler der Idee der Schönheit folgend und sie

---

Heide des absoluten Idealismus oder Pantheismus auf die schöne grüne Weide des unmittelbaren lebendigen Glaubens an den persönlichen Gott herüberrief; woher kam es, daß dieser homo bonae voluntatis, dieser vir desideriorum, trotz seines innigen Verkehres mit einem Lavater, Claudius und Hamann, dennoch dem wahrhaftigen, in seinem Sohne allein offenbaren Gotte so ferne blieb? Weil er, wie ein selbstverliebter Jüngling, in seiner hohen, herrlichen Natur sich selbst bespiegelte, und darum in derselben das ursprüngliche Bild Gottes zu finden meinte, „die im menschlichen Busen abgestrahlte Gottheit“, so daß Gott selbst ihm nur das aus dem reinen Spiegel des Menschengeistes zurückgestrahlte Sonnenbild war. Hätte er das durch die Sünde entstandene Zerrbild und den richtenden Gott im Gewissen erkannt, so würde er nicht dem außer ihm auf Sinai und für ihn auf Golgatha sich offenbarenden Gotte den Rücken gekehrt und nur dem Gotte in ihm sich zugewendet haben.

in seinen Kunstwerken ausdrückend, die höhere Idee mit irdischem Gewande bekleidet, und dieselbe mit seiner Phantasie als in der Wirklichkeit erfüllt anschaut und darstellt: eben so müssen wir auch in der religiösen Geschichtsbetrachtung verfahren. Schon das Hellenenthum stellt uns diese Form der Kunstreligion dar, und es muß gesagt werden, daß auch die christlich-religiöse Geschichtsanschauung in mancher Hinsicht einer Umbildung und Läuterung nach den hellenischen Gebilden religiöser Kunst fähig und bedürftig ist. Das Wesen der religiösen Betrachtung der Geschichte Christi besteht darin, daß wir den Inhalt unseres religiösen Gefühles auf Christum übertragen, und in dieser Gefühlserregung die höhere religiöse Idee in Christo absolut verwirklicht, ihn selber als die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als den Gottmenschen, anschauen. Es ist indeß unmöglich, diese ideal-ästhetische Anschauungsweise für an sich seiende Wahrheit und objective Wirklichkeit zu nehmen, und ihren Inhalt durch die Begriffe des endlichen Verstandes auseinander zu legen und zu fixiren. Schon die Apostel hätten sich dieser sinnlichen Vergötterung der irdischen Person Jesu schuldig gemacht, und die christliche Kirche, dieser mythologisirenden Denkweise folgend, nach welcher Christus als ein auf Erden herabgestiegener Gott betrachtet wurde, habe in den metaphysischen Formeln ihres christologischen Dogmas das lebendige, an sich im fortwährenden Fluß begriffene, christliche Gefühl sich immer mehr krystallisiren und erstarren lassen. Dagegen bleibt der Verstand, der ja in seiner Sphäre ebenso berechtigt ist, wie das Gefühl in der seinigen, sich dessen bewußt, daß trotz

der ideal-ästhetischen Anschauungsweise der Person Christi, die wirkliche Geschichte Christi nach den allgemeinen Entwicklungsgesetzen der endlichen Welt zu beurtheilen ist, wonach es ein widersprechender Begriff ist, die Gottheit mit der Menschheit in Einem Individuum vereinigt zu denken. Allerdings also ist das religiöse Gefühl an sich berechtigt, die Schranken der Endlichkeit überfliegend, in Christo den Gottmenschen zu schauen, an seinen wunderbaren Ursprung und seine wunderbaren Thaten und Schicksale zu glauben. Doch seine wirkliche Geschichte werde dann eben nur zum Symbole der religiösen Idee. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu ist die Idee des göttlichen Ursprunges der Religion; seine Wunder stellen die Idee der Herrschaft des Menschengeistes über die Natur dar; in seiner Auferstehung schauen wir das Bild des Sieges der Wahrheit, in seiner Himmelfahrt das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion. Der Verstand hingegen, welcher das Wunder als empirische Thatsache schlechthin negirt, weil er eine übernatürliche Durchbrechung des natürlichen Causalnexus nicht zugestehen kann, muß bei seiner kritischen Betrachtung des Lebens Jesu zu Resultaten gelangen, welche der ideal-ästhetischen Anschauungsweise entgegengesetzt sind. Daher läßt sich denn de Wette als der Vater der modernen negativen Critik der evangelischen Geschichte bezeichnen, deren jüngst geborener Sohn bekanntlich Strauß ist. Was die historische Person Jesu an sich gewesen ist, läßt sich bei der angeblichen Unsicherheit der evangelischen Geschichtsberichte nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Im günstigsten Falle ist in ihm der menschliche Geist zuerst zum vollkommenen Bewußt-

sein seiner hohen göttlichen Würde gelangt, worin er seinen Brüdern als Vorbild voraufgegangen ist. Schritt doch selbst Strauß einmal bis zu der Grenze des Zugeständnisses hin, daß Christus als das höchste religiöse Genie bezeichnet werden dürfe, (vgl. Streitschriften III. S. 69 ff. Leben Jesu, Aufl. 3. 1839. II. S. 777 f.).

Wie nun die de Wette'sche Christologie den durch die negative Critik zerstörten Gottmenschen nicht wiedergewinnt: so verwickelt sie sich auch selbst in einen unlösbaren Widerspruch. Denn wer das Verhältniß von Verstand und Gefühl richtig erkannt hat, kann wohl mit seinem Verstande in der Betrachtung der Welt der Endlichkeit verharren, während er sich mit seinem Gefühle zur Anschauung der höheren Ideenwelt aufschwingt: er kann aber nimmermehr, nachdem er einmal die Unmöglichkeit solcher Realisation erkannt hat, dennoch jene höhere Welt in dieser niederen vollkommen verwirklicht glauben; er kann sich nicht mehr, um einen Jacobi'schen Ausdruck zu gebrauchen, an Christo, sondern nur mit Christo in sich selber zum Göttlichen erheben. Immerhin mag darin, daß de Wette auch jenes noch für möglich hielt, ein tieferes christologisches Bedürfniß sich bekunden, welches ihn auch später zur Anerkennung der historischen Verwirklichung der religiösen Idee in der Person Christi führte;*) aber auf seinem ursprünglichen Standpunkte, wie wir ihn charakterisirt haben, bleibt die verständig-kritische

*) Wiewohl auch da nur unsicher und schwankend, vgl. de Wette, Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens. Basel 1846. S. 33, aber auch S. 40. S. 327 ff.

Auflösung der Idee des historischen Gottmenschen zugleich mit der ideal-ästhetischen Anschauung der Person Christi als des Gottmenschen eine widerspruchsvolle Duplicität, durch welche die organische Einheit des menschlichen Geistes zerstört wird.

Der de Wette'schen Anschauungsweise verwandt ist die von Hase. Nach Hase ist das Resultat der Anthropologie und speciellen Theologie, daß die menschliche Natur derselben Art ist mit der göttlichen, nur dadurch quantitativ geschieden, daß der Mensch nach dem Unendlichen strebt, Gott das Unendliche ist. Die kirchliche Lehre sei daher ohne Verwandlung der einen Natur in die andere undenkbar, und beruhe nur auf einer mißverstandenen Lehre von Gott und vom Menschen. Vielmehr das menschliche Leben selbst muß erkannt werden als ein göttliches, welches in sittlich freier Entwicklung die Schranken der Endlichkeit überwindet und theilnimmt an göttlicher Vollkommenheit durch die Liebe zu Gott. Somit ist in Christo nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur ihr göttlicher Inhalt offenbar geworden. Die gottmenschliche Natur Christi ist also seine vollkommene Religion. Ist nun aber Vollkommenheit nur Prädikat der Gottheit: so wäre damit der Mensch Jesus, was ja eben vermieden werden sollte, doch wieder in den Gott verwandelt; oder seine religiöse Vollkommenheit ist eben nur Hyperbel der ideal-ästhetischen Anschauung seiner Person. Wie es mit dieser Vollkommenheit Jesu in Wirklichkeit gemeint ist, geht schon daraus hervor, daß nach Hase Jesu Sündlosigkeit neuerdings fast allzuspitz gefaßt worden ist, und

auch schriftgemäß nur als der Sieg in einem nur niemals unentschiedenen Kampfe zu verstehen sei. Die Kirchenlehre habe den Glauben an die göttliche Natur und Bestimmung der Menschheit und an ihre Vollendung in Christo in dem mißverstandenen Symbol eines menschgewordenen Gottes dennoch treu bewahrt. Es sei aber Zeit, als Gemeingut der Menschheit anzuerkennen, daß nach Christi Vorbilde jeder Menschensohn, so weit an ihm ist, zum Gottessohne erwachsen solle. So trete an die Stelle der kirchlichen Anbetung Christi die fromme Liebe, die doch auch in jener das Größte war.*)

Wir haben nunmehr die verständig-kritische, die practisch-moralische und die ideal-ästhetische Epoche des Rationalismus kennen gelernt, und gefunden, daß die beiden letzteren positiven Phasen das Resultat der ersten, negativen Phase acceptirten. Der geschichtliche Gottmensch der Schrift und Kirche blieb vernichtet, und es trat an die Stelle das Symbol der Menschheitsidee, für deren Erkenntnißentwicklung der historische Christus nur einen bedeutsamen Knotenpunkt bildete, und einen durch die Jahrhunderte hindurch fortwirkenden Anstoß gab. Während die verständige Phase in

---

*) Vgl. Hase, Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu. §. 11—18. Evangelisch-protestantische Dogmatik. 5. verbesserte Auflage. Leipzig 1860. §. 146. Die letztere, aus welcher die obigen Mittheilungen entnommen sind, zeigt, daß die Hase'sche Christologie bis auf den heutigen Tag wesentlich dieselbe geblieben ist, nur daß in der Gnosis der poetische Flug der Rede weniger sparsam ist mit den verherrlichenden Prädikaten Christi, als in der nüchterner gehaltenen Dogmatik.

ihm nur den weisen Landrabbiner, den Prediger des Naturalismus oder gar den politischen Agitator zu erblicken vermochte, so erkannte die moralische Phase in ihm nicht das Urbild, sondern nur das Muster und Vorbild der Tugend, die ästhetische Phase, wenn es hoch kam, das religiöse Genie. Wir sehen, daß der Rationalismus sich abwechselnd auf die Grundkräfte des menschlichen Geistes, den Verstand, den Willen und das Gefühl, bezog, und den natürlichen Inhalt dieser Kräfte an die Stelle Christi setzte. Weil nun der Verstand keinen idealen Inhalt hat, so konnte er nur auflösend und zerstörend verfahren, nur kritisch negiren; der Inhalt des Willens hingegen ist die ethische Idee, der Inhalt des Gefühles die höhere, religiöse Idee. Es blieb dem Rationalismus nur noch übrig, sich auf die speculative Vernunft zu beziehen, und den absoluten Begriff, die an sich seiende Einheit des Endlichen und des Unendlichen, als den wesentlichen Inhalt des Menschengeistes, an die Stelle Christi zu setzen, oder die speculative Idee an die Stelle der moralischen und religiösen Idee treten zu lassen. Bekanntlich hat der Rationalismus diesen letzten Versuch in der Schelling-Hegel'schen Philosophie gemacht, und somit naturgemäß seinen Lauf vollendet, weßhalb ihm auch seitdem die Produktionskraft ausgegangen ist.

Als Vorläufer der Schelling-Hegel'schen Anschauung läßt sich Fichte in seiner späteren Periode bezeichnen. In seiner früheren Periode, der Periode des absoluten subjectiven Idealismus, in welcher ihm das Ich Ein und Alles, Gott aber nur die durch den Willen des Ich zu verwirklichende, moralische Weltordnung war, konnte er natürlich

kein Interesse haben, sich zur Theologie und Christologie der Kirche, die für ihn einfach nicht mehr existirte, in ein bestimmtes Verhältniß zu setzen. Später ging er vom Standpunkte des absoluten Ich, welches das objective Sein rein in sich aufzehrte, um es wieder aus sich selbst herauszusetzen, zum spinozistischen Standpunkte der absoluten Substanz über, an welcher das endliche Subject, zugleich mit der Endlichkeit überhaupt, nur erscheint, um von derselben immer wieder verschlungen zu werden. Von hier aus suchte Fichte, (vgl. seine „Anweisung zum seligen Leben", Vorlesung 6 und Anhang,) ein Verhältniß zum Christenthume zu gewinnen. Die tiefste Einsicht besteht in der Erkenntniß der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Seins und des Daseins, Gottes und der Welt, näher des Menschen, in welchem dieses Verhältniß zum Bewußtsein kommt. Der Philosoph findet diese Erkenntniß jetzt unabhängig vom Christenthume, wiewohl sie vor Christo nicht vorhanden war. In Christo ist sie zuerst aufgetreten, und durch ihn seitdem den Anderen vermittelt, wiewohl sie auch ohne ihn hätte gefunden werden können. Die Einzigkeit Jesu ist nur ein historischer, kein metaphysischer Satz, und die ewige Dauer des Christenthumes ungewiß und gleichgültig. Wenn Jesus wiederkäme, würde er selbst nichts darnach fragen, ob man sein Verdienst dabei preise, wenn er nur die ewige metaphysische Wahrheit von der Einheit Gottes und der Menschheit in den Gemüthern der Menschen herrschend fände. Daß aber das Christenthum die Menschwerdung Gottes, statt sie als allgemeinen, fortwährend sich verwirklichenden Begriff zu erfassen, als ein einzelnes, empirisches, in diesem

einen Menschen ausschließlich realisirtes Factum denkt, das eben ist das Zeitliche und Vergängliche am Christenthume. Wir sehen, Christus ist hier nur der Prophet der an sich seienden, absoluten Einheit Gottes und der Menschheit, an deren Leibe er selber nur ein einzelnes Glied, ein verschwindendes Moment ist, vor seinen Brüdern vor ihm nur ausgezeichnet als der Anfänger und Urheber, vor seinen Brüdern nach ihm als der Vorgänger und Vermittler dieses Bewußtseins. Der speculative Philosoph steht aber um so viel höher als der Prophet, so viel der Begriff höher ist, als die unmittelbare Intuition, und so gewiß der Prophet des Philosophen bedarf zur begrifflichen Läuterung und Begründung seiner Intuition, nicht aber der Philosoph des Propheten bedarf zur Erfindung und Darreichung der ihm durch Speculation gegebenen und erschlossenen absoluten Idee. Ueberdies kann Christus weder an sich, noch ausschließlich als die Sonne der Wahrheit betrachtet werden, deren Licht durch keinen Schatten der Endlichkeit getrübt und verdunkelt worden wäre, weil dies dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen widerspricht. Wollte man ihn und ihn allein als den Gottmenschen schlechthin betrachten, so wäre dies ein Herabziehen der Idee in die Sphäre der Empirie. Der einzelne Mensch kann der Natur der Sache nach höchstens nur als Symbol der allgemeinen Idee der an sich seienden Einheit Gottes und der Menschheit gelten.*)

*) Uebrigens findet sich der christologische Grundgedanken des späteren Fichte im Wesentlichen schon bei Spinoza ausgesprochen. Vgl. Strauß II. S. 199 f. und die daselbst angeführte Stelle aus der Epist. XXI. des Spinoza: Dico, ad sa-

Ueber diese pantheistische Christologie ist nun auch die Schelling-Hegel'sche Philosophie im Wesentlichen nicht hinausgekommen, mochte auch immerhin die Form des Pantheismus wechseln. Standen bisher im absoluten Idealismus und absoluten Substantialismus Subject und Object, Denken und Sein als zwei feindliche Mächte einander gegenüber, die einen Vernichtungskampf miteinander führten: so ward nun plötzlich Frieden geschlossen, indem die wesentliche Einheit beider, das s. g. Subject-Object, proklamirt ward. Die Substanz ist nicht ruhendes Sein, sondern lebendiges Werden, das Unendliche hat die Welt der Endlichkeit nicht nur als scheinendes und verschwindendes Accidens an sich, sondern es setzt dieselbe als das Andere seiner selbst aus sich heraus, um aus derselben unter Vermittelung des Menschengeistes zu sich zurückzukehren. In dem menschlichen Bewußtsein um die wesentliche Identität des Unendlichen und des Endlichen, als der Selbstoffenbarung des Unendlichen, gelangt das Absolute zum Bewußtsein seiner selbst, ist die Substanz Subject und demnach der abstracte Gegensatz von Substanz und Subject überwunden, das Subject-Object erreicht. — Was dieser Identitätsphilosophie das Christenthum und sein centraler Inhalt,

lutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei h. e. Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit.

die Lehre vom Gottmenschen, noch bedeuten könne, hat sie gleich bei ihrem ersten Auftreten mit einer Offenheit bekannt, die, wenn sie immer bewahrt worden wäre, der späteren Zeit viel Verwirrung und Mißverstand erspart hätte. Die im Jahre 1802 gehaltenen „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums" von Schelling, (vgl. Vorlesung 8: Ueber die historische Construction des Christenthumes, und besonders Vorlesung 9: Ueber das Studium der Theologie,) enthalten schon das Leben Jesu und die Glaubenslehre von Strauß in nuce. Die Theologen behaupten zwar, so werden wir belehrt, das Christenthum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen; aber Christus als der Einzelne ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen. Die Menschwerdung Gottes deuten die Theologen empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und in so fern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret? Daß aber das Christenthum schon vor und außer demselben

existirt hat, beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen. Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für das Christenthum gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aller endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprincipes, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er eben so klar bezeugt.*)

*) Uebrigens ist Schelling auch in seiner „Freiheitslehre" nicht wesentlich über die geschilderte Gestalt seiner ursprünglichen Christologie hinausgekommen. Vgl. die Darstellung und Critik des Inhaltes dieser Schrift bei Dorner II. S. 1069 ff.

Die Hegel'sche Philosophie hat die in mehr unmittelbarer intellectualer Anschauung erfaßten Ideen Schelling's durch streng logische Deduction in ihrer Nothwendigkeit darzuthun und in ein fest geschlossenes System zu bringen gesucht. Der materiale Inhalt beider Systeme ist aber wesentlich derselbe. Es bleibt bei der pantheistischen Idee der an sich seienden, in der Welt und im Menschengeiste sich verwirklichenden und zum Bewußtsein ihrer selbst gelangenden Einheit des Unendlichen und des Endlichen. Zwar schien es eine Zeit lang, als wäre von den Hegel'schen Principien aus die vollkommene Realisation der absoluten Idee in einer historischen Einzelpersönlichkeit construirbar. Die Darstellungen der älteren Hegel'schen Schule und manche Sätze und Wendungen in den eigenen Schriften Hegel's, namentlich auch in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie, leisteten dieser Annahme Vorschub. Dieser Wahn ist aber bekanntlich durch Strauß gründlich und bleibend zerstört worden. Die einschlagenden Aeußerungen Hegel's haben nur den Sinn, daß die speculative Idee der Einheit Gottes und der Menschheit von der Gemeinde, welche anders nicht zur subjectiven Gewißheit ihrer Versöhnung und Einheit mit Gott gelangen könne, nothwendig unter der sinnlichen Form des historischen Gottmenschen vorgestellt werden müsse. Der Tod Christi mache aber selber dieser sinnlichen Vorstellung ein Ende und erhebe dieselbe in die Sphäre des Geistes. Der wahre Begriff derselben sei eben nicht die Einheit Gottes und dieses einzelnen Menschen, sondern die Einheit Gottes und der Menschheit überhaupt. Auch sonst spricht Hegel oft

und deutlich genug aus, daß die niedere Vorstellung des individuellen Gottmenschen zum höheren Begriff der universellen Gottmenschheit aufgehoben werden müsse. Der pantheistische Grundgedanke des Systemes läßt ja auch an sich keine andere Faßung zu. Der historische Christus konnte hier höchstens als derjenige gedacht werden, welchem die speculative Idee der Einheit Gottes und der Menschheit, sei es zuerst, sei es nur mit größerer Klarheit als bisher, in seinem Bewußtsein aufging, und welcher der Entwickelung dieser Idee innerhalb der Menschheit einen besonderen Anstoß gab; wenn man nicht vielmehr diese Idee unmittelbar im Bewußtsein der christlichen Gemeinde aufgehen läßt, wo dann die Person des Herrn, wie bei Strauß, noch eine Stufe niedriger zu stehen kommt, indem ihm nur die Rolle des moralisch-politischen Restaurators zuerkannt wird. Solle er hingegen als der Gottmensch im vollkommenen und einzigartigen Sinne des Wortes gedacht werden: so könne dies eben nur vom Standpunkte der niederen Vorstellung, der Materialisirung der Idee aus geschehen, wo zwischen der symbolischen Hülle und der Idee an sich, zwischen dem empirischen Gottmenschen und der idealen Gottmenschheit nicht gehörig unterschieden werde. *)

---

*) Näheres über die Hegel'sche Christologie s. bei Baur III. S. 896 ff. 959 ff.: „Hier aber auf diesem Standpunkte (der Vorstellung) ist es um die sinnliche Gewißheit zu thun, darum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins. Denn gewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äußerer

Wir haben nunmehr die Perioden der kirchlichen Construction, der kritischen Destruction und der speculativen Transformation des christologischen Dogmas betrachtet. Die

---

Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch in der Welt erscheinen. Aber die Menschwerdung Gottes, von welcher hier die Rede ist, darf nicht objectiv genommen werden, wie wenn Gott an sich in einem bestimmten einzelnen Individuum Mensch geworden wäre, sondern sie ist nur subjectiv davon zu verstehen, daß sich an ein bestimmtes einzelnes Individuum das Bewußtsein, der Glaube, die subjective Ueberzeugung angeknüpft habe, Gott sei in ihm Mensch geworden, in menschlicher Gestalt erschienen, so daß der als diese Einheit Gottes und des Menschen angeschaute einzelne Mensch der Anknüpfungspunkt ist für das der Menschheit aufgehende Bewußtsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen." — „Widerstreitet es allen Principien des Hegel'schen Systems, die Realität der Idee der gottmenschlichen Einheit auf ausschließliche Weise in ein einzelnes Individuum zu setzen, so kann die Frage nur sein, was in dem Individuum der Person Christi vorausgesetzt werden muß, wenn durch den Glauben an ihn, als den Gottmenschen, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen für das Bewußtsein der Menschheit vermittelt worden sein soll, in welcher Beziehung nicht geleugnet werden kann, daß die strenge Consequenz des Systems nichts weiter als jenes Minimum erfordert, welches Strauß in dem Individuum der Person Christi voraussetzt. Vom speculativen Standpunkt aus genügt es an der Annahme, daß dieses Individuum irgendwie, sei es auch auf zufällige Weise, das Object des Glaubens geworden ist. In jedem Falle ist es nicht mehr eine speculative, sondern nur eine historische, auf dem Wege der historischen Kritik zu erledigende Frage, wie viel über jenes Minimum hinaus als der wirkliche Inhalt des Selbst=

dritte ruhte auf der Basis der zweiten und faßte den Gottmenschen abwechselnd als das Symbol der ethischen, der religiösen, der speculativen Menschheitsidee, wo dann der

bewußtseins Christi anzusehen ist, wie ja auch schon dies nur eine geschichtlich gegebene Wahrheit ist, daß überhaupt dieses bestimmte Individuum, die Person Jesu von Nazareth, diese hohe Bedeutung für den Glauben und das Selbstbewußtsein der Menschheit hat." Vgl. ferner Strauß II. S. 209 ff. und Dorner II. S. 1096 ff. In wiefern der historische Gottmensch vom Standpunkte der Hegel'schen Speculation aus als das Symbol der Einheit Gottes und der Menschheit zu betrachten sei, hat Strauß in der Schlußabhandlung zu seinem Leben Jesu ausgeführt. Er sagt daselbst: „Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist, sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur, sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen, wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkett immer höheres

historische Christus selber nur als das moralische Vorbild, das religiöse Genie oder der speculative Philosoph gelten konnte. Es bleibt noch die Periode der modern gläubigen Reconstruction für die Betrachtung übrig. Als allgemeinen Charakter und vorherrschende Tendenz derselben können wir bezeichnen, die Hauptmomente der drei voraufgegangenen Perioden zusammen zu fassen und zur entsprechenden Ausgestaltung der Lehre von der Person Christi zu verwenden. Aus der Periode der kirchlichen Construction wird der materiale Inhalt, nämlich die geschichtlich verwirklichte Idee des Gottmenschen, aus der Periode der kritischen Destruction die nothwendige Auflösung der kirchlichen Form, und aus der Periode der speculativen Transformation die neue, haltbarere Form für den kirchlichen Inhalt entnommen. Somit bezeichnet diese jüngste Entwickelungsepoche den Ueber-

---

geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig. Dieß allein ist der absolute Inhalt der Christologie: daß dieser an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehört nur zur geschichtlichen Form derselben.“ Vgl. Leben Jesu. Bd. II. 4. Aufl. §. 151. S. 709 ff.

gang von der rein speculativen zur christlich speculativen Christologie. Es ist die altkirchliche Form der Lehre wohl zu den altmetaphysischen Schläuchen gerechnet worden, welche nicht im Stande seien, den gährenden Most des neuen Glaubens zu fassen und zu halten. Sehen wir demnach zu, ob die neuen Schläuche gut und dauerhaft sind, oder ob sie vielleicht ihrerseits nach beiden Seiten hin offen sind, so daß der oben eingegossene Wein unten wieder ausfließt; sehen wir zu, ob der goldene Reif der modernen Speculation, in welchen der Edelstein Christus gefaßt werden soll, in der That seiner würdig und ächt befunden wird, ob die neuere Philosophie wirklich eine Basis abgibt, fest genug, Christum zu tragen, also der Christophorus ist, dessen Schultern der Weltheiland nicht zu schwer ist.

Der erste, welcher für die Theologie eine Rückkehr aus dem Rationalismus zum Christenglauben anbahnte, ist Schleiermacher. Wir haben es hier speciell mit seiner Christologie zu thun, welche ja auch als das Centrum seiner Dogmatik bezeichnet werden kann. Das Wesen der Frömmigkeit besteht nach Schleiermacher darin, daß das relative Abhängigkeitsgefühl, welches zugleich relatives Freiheitsgefühl ist, oder das zum Weltbewußtsein erweiterte niedere Selbstbewußtsein in jedem Momente beherrscht und durchdrungen sei von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl oder dem höheren Selbstbewußtsein. Diese harmonische Einigung des niederen und höheren Selbstbewußtseins oder des Welt- und Gottesbewußtseins ist die religiöse Aufgabe, welche der Menschheit gestellt ist. Wir finden aber in uns von Natur eine Allen gemeinsame Unfähigkeit, dieses Ziel durch

uns selbst zu erreichen, eine Hemmung und Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins, eine Unfähigkeit das niedere Leben durch die Macht des höheren zu gestalten, welche uns als Sünde und Unseligkeit ins Bewußtsein tritt. Dahingegen als Glieder der christlichen Gemeinschaft finden wir das entgegengesetzte Princip in uns vor, das Princip der Kräftigung des Gottesbewußtseins, der Befreiung desselben von seinen natürlichen Hemmungen oder das Princip der Erlösung. Diese Befähigung zur harmonischen Einigung des höheren und niederen Abhängigkeitsgefühles weiset uns auf eine innerhalb der christlichen Gemeinschaft waltende Kraft zurück, welche ihr als eine in der außerchristlichen Menschheit nicht vorhandene bei ihrer ursprünglichen Stiftung mitgetheilt worden sein muß. Wollen wir nun wissen, was Christus der Stifter der christlichen Gemeinschaft an sich gewesen sei: so können wir dies nicht erfahren durch einen von außen kommenden historischen Bericht über seine Person, sondern nur durch Reflexion auf die in der christlichen Gemeinschaft vorhandene und durch ihn derselben eingepflanzte erlösende Kraft. In ähnlicher Weise, wie Gott als die causa des absoluten Abhängigkeitsgefühles, ist also Christus als die causa der Kräftigung des Gottesbewußtseins zu betrachten. Da nun dieses Princip der Kräftigung ein bis zum Ziele der Vollkräftigkeit hin sich entwickelndes Princip ist, welches die Macht in sich trägt, alle ihm entgegenstehende Hindernisse zu überwinden: so müssen wir, nach dem Grundsatze, daß in der Wirkung niemals mehr enthalten sein kann, als in der Ursache gesetzt war, in Christo eine absolute Vollkraft des Gottesbewußtseins annehmen.

Demnach haben wir Christum zu denken als die vollkommene historische Verwirklichung des religiös-sittlichen Urbildes der Menschheit oder von ihm die unsündliche Vollkommenheit auszusagen. Das ist aber auch das Einzige, was wir durch Rückschluß aus seiner Gabe auf seinen eigenen Besitz von ihm zu prädiciren, und worauf wir auch die kirchlichen Formeln, welche Aussagen über seine Person enthalten, zu reduciren haben. An die Stelle der göttlichen Natur tritt die Urbildlichkeit, an die Stelle der menschlichen Natur die Geschichtlichkeit der Person des Erlösers. Jene stete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ist als ein wahres und eigentliches Sein Gottes in Christo zu bestimmen, so daß er also eben als der vollkommene Mensch zugleich der Gottmensch ist. Nur unvollkommen kann sich Gott mittheilen und offenbaren auf der niederen Stufe des Universums, der unorganischen und der vernunftlosen organischen Natur, vollkommen nur innerhalb der Sphäre der geistigen, intelligenten Natur. Und diese vollkommene Mittheilung, auf welche die Menschheit schon durch die Schöpfung angelegt ist, für die sie aber bis dahin nur die Empfänglichkeit besessen hatte, ist eben geschehen in Christo. So sehen wir also, daß Christus die vollkommene historische Realisation der Menschheitsidee, näher der religiös-ethischen Menschheitsidee ist, und daß vor allen Dingen festgehalten werden muß an der vollkommenen Unsündlichkeit seiner Person, und zwar so, daß von ihm nach Schleiermacher nicht nur das potuit non peccare, sondern auch das non potuit peccare auszusagen ist. Fragen wir, ob dieser Christus im Verhältniß zur Menschheit vor ihm und nach

ihm ein unbedingt Uebernatürlicher zu nennen ist: so werden wir zunächst sagen müssen, daß in Beziehung auf die Seinen, denen er seine Kraft einpflanzte, das Uebernatürliche, das in ihm erschienen ist, fortwährend Natur wird, und wir können das intensiv und extensiv sich immer weiter ausbreitende Christenthum ein fortschreitendes sittliches Naturwerden des Uebernatürlichen nennen. Betrachten wir ihn hingegen rückwärts in Bezug auf die Menschheit vor ihm, näher in Bezug auf sein eigenes Volk: so werden wir sagen müssen, daß die Erscheinung Christi keineswegs hinlänglich erklärbar ist aus dem empirischen Lebenskreise, in welchem er auftrat, vielmehr hat er ein Neues zur Darstellung gebracht, was jener Kreis nicht in sich trug und ihm nicht mittheilen konnte. Dies kann er nur geschöpft haben aus dem tiefer liegenden, allgemeinen geistigen Lebensquell der Menschheit, und in so fern muß er genannt werden eine ursprüngliche That der menschlichen Natur. Nicht also in Beziehung auf die Natur an sich, sondern nur in Beziehung auf die vor ihm schon real gewordene Natur oder auf den menschlichen Lebenskreis, dem er angehörte, ist er der Uebernatürliche, d. h. er ist nur der relativ, nicht der absolut Uebernatürliche zu nennen. Letzteres auch deßhalb nicht, weil der göttliche Rathschluß der Schöpfung und der Erlösung eine zusammenhängende unzerreißbare Einheit bildet. Erst in Christo ist die Schöpfung des Menschengeschlechtes vollendet. Unvollkommen hatte sie sich in dem ersten Adam, vollkommen erst in ihm, dem zweiten Adam, verwirklicht. Die Menschheit war von Anfang an auf ihn angelegt, und seine Erscheinung läßt sich betrachten als Erhaltung der von Anbe-

ginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen, wie sie in ihm zur Darstellung gekommen ist. Die ganze vorchristliche Welt hat eine Beziehung auf Christum, ist nur auf ihn geordnet. Wie Schleiermacher überhaupt den Begriff der Schöpfung und der Erhaltung nicht auseinander hält, so ist nach ihm auch Christus einerseits als eine neue Schöpfung, andererseits nur als Erhaltung der ursprünglichen Schöpfung zu betrachten. — Was endlich die übernatürlichen Thatsachen betrifft, welche die Evangelien von der Person des Erlösers berichten, so wird vor allen Dingen daran festzuhalten sein, daß wir an der Sündlosigkeit Jesu für unser Erlösungsbedürfniß vollkommen genug haben. Demnach wird hier die Critik einen freien Spielraum haben, und es wird bei den einzelnen Thatsachen darauf ankommen, zuzusehen, inwiefern sie mit dem dogmatischen Postulate der Unsündlichkeit des Erlösers zusammenhängen. Was zunächst die Wunder anlangt, die durch ihn geschehen sind: so ist zwar klar, daß der, welcher die Geister so tief erregte, wie Christus, auch eine höhere Macht des Geistes über die Natur besessen und bekundet haben wird; nur daß wir seine Wunder ebenso wie seine Person, deren Ausfluß sie sind, nur als relativ übernatürliche werden zu betrachten haben, und aus ihnen keine Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre oder der Würde seiner Person entnehmen können, für die wir eine genügende Bürgschaft in unserer Erlösungserfahrung selber haben. Was aber die Wunder betrifft, die an ihm geschehen sind, namentlich die Geburt von der Jungfrau, die

Auferstehung und Himmelfahrt: so äußert sich Schleiermacher über dieselben nach seinen christologischen Grundprincipien folgender Maßen. Die Geburt von der Jungfrau solle zwar die unsündliche Vollkommenheit Jesu erklären, erreiche aber nicht diesen Zweck, da trotz der Ausschließung des sündhaften männlichen Antheils von der Zeugung Jesu, doch der sündhafte weibliche Antheil bestehen bleibe. Wolle man also nicht die Maria selber, dann aber auch alle ihre Voreltern, von der angestammten Sündhaftigkeit ausnehmen, so werde man doch einen besondern reinigenden Akt Gottes hinzunehmen müssen. Dann bleibe es sich aber gleich, ob wir Jesum von einem Elternpaare erzeugt oder von einer Jungfrau geboren werden lassen, indem die göttliche, schöpferische Thätigkeit, welche wir allerdings bei seiner Entstehung zu statuiren haben, eben so gut den verunreinigenden Einfluß von Seiten des Vaters abhalten konnte und mußte, als von Seiten der Mutter. Dabei werden wir uns aber zu erinnern haben, daß nach Schleiermacher Jesus eben so wohl als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, wie als Produkt schöpferischer Thätigkeit Gottes zu betrachten ist, und daß beide Ausdrücke im Grunde sich decken, nur daß der letztere den pantheistischen Hintergrund verdeckt, den der erstere aufdeckt.

Was weiter die Auferstehung betrifft, so könne sie durchaus keine dogmatische Bedeutung in Anspruch nehmen, vielmehr sei gewiß, daß Christus nicht weniger hätte unser Erlöser sein können, auch wenn er nicht auferstanden wäre, denn Erlöser ist er eben nur als Mittheiler seiner unsündlichen Vollkommenheit. Andrerseits wird die Aufer-

stehung selbst als historische Thatsache nicht in Abrede zu nehmen sein. Denn da sie viel ausreichender bezeugt ist, als die Geburt von der Jungfrau, so würde ein Irrthum von Seiten der Apostel eine geistige Schwäche derselben voraussetzen, welche ihr gesammtes Zeugniß von Christo unzuverläßig erscheinen ließe, und Christus selber, welcher sie zu seinen Aposteln wählte, könnte nicht gewußt haben, was im Menschen ist.

Anders steht die Sache in Bezug auf die Himmelfahrt, welche eben so wenig dogmatische Bedeutung habe, als die Auferstehung, und dazu viel weniger historisch verbürgt sei. Nur Marcus und Lucas berichten sie, sonst aber liege kein klares und bestimmtes Zeugniß eines Augenzeugen oder eines Apostels vor.

Endlich stehe auch die Wiederkunft zum Gerichte in keiner Verbindung mit der erlösenden Ursächlichkeit Christi, und sei nur eine zufällige Ausdrucksweise für die Befriedigung des Verlangens, mit Christo vereint zu sein.*)

Dies sind die Grundzüge der Schleiermacher'schen Christologie. Wir sehen, es ist der sündlose Christus, welcher gleichsam als der allein genießbare Kern aus der Schale der historischen Zuthaten herausgeschält wird; dies ist der einzige, ziemlich dünne Faden, durch welchen Schleiermacher den vom Rationalismus zerrissenen Zusammenhang mit der christlichen Kirche wieder zu knüpfen versucht hat.

Gehen wir auf eine Kritik dieser Lehre ein, so ist zu-

*) Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. II. §. 93—99.

vörderst klar, daß der Schleiermacher'sche Christus nicht der von der Schrift bezeugte, und von der Kirche von Anfang an einstimmig geglaubte Gottes- und Menschensohn ist. Werden doch selbst Hauptmomente des apostolischen Symbolums theils ausdrücklich geleugnet, theils als nebensächlich bei Seite geschoben. Es findet überhaupt ein principieller Gegensatz gegen Schriftoffenbarung und Kirchenglaube statt, der Gegensatz des selbstbeliebigen Subjectivismus gegen die gottgesetzte Objectivität. Alle Offenbarung Gottes ist ihrem Wesen nach geschichtliche That und zeugendes Wort, welches Inhalt und Bedeutung der That enthüllt und entwickelt. So geht die Offenbarung von außen nach innen, während Schleiermacher von innen nach außen geht. Es wäre dieser Gang unverfänglich zu nennen, wenn dadurch nur der aus der objectiven, in heiliger Schrift beschlossenen Offenbarung entnommene und angeeignete Glaubensinhalt in der Wissenschaft der Dogmatik zu einer vom gottgegebenen Centrum aus sich gliedernden, systematischen Darstellung gebracht werden sollte. Dahingegen ist bei Schleiermacher die Offenbarung selber eine ursprünglich und rein innerlich im subjectiven Menschengeiste vorhandene, und sowohl das absolute Abhängigkeitsgefühl ein wesentlicher Bestandtheil der geistigen Menschennatur, als auch die Kräftigung desselben ein unmittelbares Besitzthum der Gemeinde; und aus diesen vorgefundenen Bestimmtheiten wird erst durch Verstandesreflexion Gott und Christus als die Ursachen derselben erschlossen. Darum ist aber auch der Glaubensinhalt, welchen diese Dogmatik zur Darstellung bringt, ein überaus dürftiger zu nennen, gegenüber der reichen Fülle, welche die

wahrhaft evangelische Glaubenserfahrung aus den Tiefen des objectiven Gotteswortes entnimmt. Der materiale Grundmangel des Systemes ist aber der Mangel des Schuldbewußtseins und folgeweise die Negation der objectiven Sühne, welche als eine außer uns und für uns geschehene und auf die inneren Verhältnisse des göttlichen Wesens selbst zurückwirkende zunächst auch nur durch das außer uns und zu uns erschallende Wort zu unserer Kunde kommen kann. So also steht der Abfall vom formalen Grundprincipe im engsten Zusammenhange mit dem Abfalle vom materialen Grundprincipe der evangelischen Kirche. Es gibt aber auch keine subjective Erlösung ohne objective Versöhnung, und indem Schleiermacher die letztere verläugnet, hat er zu der ersteren Brücke und Steg abgebrochen. Mit der Nothwendigkeit der vollgültigen Sühne, welche nur in der Form einer gottmenschlichen That sich vollziehen kann, fällt dann weiter auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes oder des Gottmenschen als des fleischgewordenen präexistirenden Logos dahin. Darum können wir uns nicht wundern, daß Schleiermacher eben so wenig den Begriff des persönlichen, als den Begriff des unpersönlichen Wortes Gottes erfaßt hat, vielmehr in der Trinitätslehre dem Sabellianismus huldigt. Daher wird nun auch die subjective Seite der Christenerfahrung selber, in deren wenn auch einseitiger Geltendmachung doch grade die Stärke dieses Systemes zu bestehen scheint, um ihre wesentlichste Grundlage verkürzt, indem nur die unpersönliche Erlösungskraft des fernen und abwesenden Christus anerkannt, dahingegen der unmittelbare Verkehr

der Gläubigen mit dem persönlichen Erlöser selbst, mit dem unter und in ihnen gegenwärtigen Gottmenschen in Abrede genommen, ja in das Gebiet der abergläubigen Magie verwiesen wird.

Indeß so ungenügend die Schleiermacher'sche Christologie erscheint, wenn wir sie mit dem Vollmaße des kirchlichen Glaubens messen, so läßt sich nicht leugnen, daß sie einen Fortschritt bezeichnet, wenn wir sie mit der rein speculativen Christologie vergleichen, von der sie herkömmt. Sie eröffnet eben den Reigen der christlich speculativen Christologieen. Das Speculative besteht darin, daß es sich auch in ihr um die Frage nach der Verwirklichung der Menschheitsidee handelt, das Christliche darin, daß diese Verwirklichung nicht in der Menschheit an sich, sondern in dem historischen Individuum Christus angeschaut und erst von ihm aus in der Menschheit sich vollziehend gedacht wird. Es fragt sich nur, ob diese Combination des Speculativen und des Christlichen haltbar sei, oder in sich selbst zerfalle? Zunächst nun ist die Nothwendigkeit des absolut sündlosen Christus nicht genügend nachgewiesen. Denn die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit, welche nur von dem sündlosen Christus, als dem schlechthin vollkommenen Menschen, soll ausgegangen sein können, ist doch nur ein in der Entwickelung begriffenes Princip, während sich in der empirischen Wirklichkeit innerhalb der christlichen Gemeinde noch fortwährend Sünde vorfindet. Wird nun von der Wirkung auf die Ursache geschlossen, so werden wir höchstens auf einen vorbildlichen, nicht aber auf einen urbildlichen Christus geführt. Die der Gemeinde einwohnende

Kraft könnte sie, ebenso wie Christus selber, aus dem allgemeinen geistigen Lebensquelle geschöpft haben, welcher ja das zum Grunde liegende Princip der unsündlichen Vollkommenheit sein soll, und könnte sich aus diesem Quelle voller gesättigt haben, als bisher, in dem Bewußtsein, an demselben auch für alle zukünftigen Bedürfnisse volle Genüge zu haben. Dann bezeichnete Christus nur einen neuen Ansatz und Entwickelungsknoten in der religiösen Entwickelungsgeschichte der Menschheit, und wäre nur das religiöse Genie, welches, wie das Genie überhaupt auch auf anderen Gebieten des geistigen Lebens, auf weite Kreise anregend, vorbildlich und befruchtend gewirkt hätte. Christi Kraft, welche der Gemeinde einwohnen soll, wäre also nicht die Kraft, welche Christus ihr eingepflanzt hat, sondern die Kraft, welche Christus selbst in sich getragen, und welche die Gemeinde nach dem Vorgange Christi, eben so wie er aus der tiefer liegenden Grundkraft des menschlichen Daseins hervorgeholt und sich angeeignet hätte. Freilich verweiset uns Schleiermacher nicht nur auf Christi Kraft, sondern auf Christi Bild, welches die Gemeinde in sich trage, und welches sie als das Bild unsündlicher Vollkommenheit bei der sündhaften Beschaffenheit menschlicher Natur nicht aus sich selbst erzeugt haben könne, welches vielmehr Reflex des ursprünglichen Eindruckes sein müsse, den der sündlose Christus auf sie gemacht hat. Indeß da nach Schleiermacher die Sünde nur in dem Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstande besteht, so ist nicht einzusehen, warum der vorauseilende Verstand nicht im Stande gewesen sein soll, aus sich selbst das Ideal der sündlosen Vollkommenheit zu

bilden, trotzdem daß der Wille von der Verwirklichung dieses Ideals weit entfernt war, oder trotz der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Die Idee der unsündlichen Vollkommenheit ist das dem Gewissen des Menschen schon von der Schöpfung her eingestiftete Bewußtsein des göttlichen Gesetzes grade im Gegensatz zu seiner sündhaften Unvollkommenheit, nicht aber Reflex der im Spiegel des Gemeindebewußtseins aufgefaßten Gestalt des unsündlichen Christus. Kann aber die Gemeinde das, was Schleiermacher als Christi Kraft und Christi Bild bezeichnet, aus eigenen Mitteln erzeugt haben, so wird sich nicht einmal nach Schleiermacher'schen Grundvoraussetzungen die Existenz des historischen Christus überhaupt dogmatisch ableiten lassen. Ließe sich der sündlose Christus ableiten, so wäre damit der historische Christus von selbst gegeben; findet aber das eine nicht statt, so auch nicht das andere. Zwar verweiset uns Schleiermacher darauf, daß alle vollkommeneren Gestaltungen der Frömmigkeit, wie schon das Judenthum und der Muhamedanismus, einen geschichtlichen Stifter voraussetzen. Indeß dies ist doch kein aus dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl selber abgeleiteter, also kein dogmatischer Satz, sondern, wie er selbst sagt, (vgl. Glaubensl. I. §. 10) ein bloßer Lehnsatz aus der Religionsphilosophie, der immerhin speculative oder historische Wahrscheinlichkeit haben mag, aber keine religiös dogmatische Gewißheit. Die Gemeinde kann auch ohne Christum unmittelbar aus dem allgemeinen geistigen Lebensquell geschöpft und sich mit vollkommenerem Gottesbewußtsein gesättigt haben. Keinenfalls, mag nun der historische Christus

existirt haben oder nicht, kämen wir über den vorbildlichen Christus hinaus, und wenn wir den urbildlichen substituiren, so sind wir wiederum der mythischen Symbolik der rein speculativen Christologie anheimgefallen.

Hat nun Schleiermacher die Nothwendigkeit des sündlosen Christus nicht aus der subjectiven Beschaffenheit der christlichen Gemeinde dargethan, so ist nicht einmal die Möglichkeit desselben aus den objectiven Voraussetzungen seines Systemes abzuleiten. Da Gott und Welt bei Schleiermacher, wie bei Spinoza, nur im Verhältniß der natura naturans zur natura naturata stehen, so daß Gott die absolute ungetheilte Einheit, die Welt die in sich getheilte und zerspaltene Einheit ist, und die göttliche Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt ist, überdieß auch Bewußtsein des Menschen um Gott und Sein Gottes im Menschen identisch gesetzt wird: so ist es von dieser pantheistischen Grundlage aus unmöglich, zu der absoluten Verwirklichung der Idee in einem historischen Individuum zu gelangen, vielmehr kann dieselbe nur in der gesammten Gattung vollzogen gedacht werden. Wenn Schleiermacher einwendet, dies gelte nur für die Stufe des niederen, gebundenen Seins oder der Natur, in welcher allerdings die Idee immer nur in der Gattung zur vollständigen Realisation gelange, während sie in der höheren Sphäre der geistigen Freiheit auch von dem einzelnen Individuum verwirklicht werden könne: so geben wir das unsererseits zwar zu, sehen aber um so weniger ein, wie Schleiermacher von diesem Satze Gebrauch machen kann, als ihm selber die Freiheit nur potenzirte Naturlebendigkeit ist, wie ja gerade

im religiösen Gebiete sein absolutes Abhängigkeitsgefühl den Freiheitsbegriff aufhebt, zu dem ihn auch sein speculativer Determinismus nicht gelangen läßt. Der scharfe Gegensatz der Freiheit und Naturgebundenheit wird von Schleiermacher selbst nicht eingehalten, und es fällt damit die Berechtigung weg, denselben zu Gunsten seines Christus geltend zu machen und so gegen die Consequenz des Pantheismus zu reagiren. Wenn endlich Schleiermacher sagt, sobald man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sei läugnet, könne man nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesetzt bleibe, wenn sie zwar im Begriff gesetzt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre: so mag der Pantheismus diese Antinomie, in die er sich selbst verstrickt, mit sich selber ausmachen, und kann er sie nicht überwinden, wie ihm denn in der That dieser Rhodussprung zum salto mortale werden müßte, sich selber aufgeben, und sich auf das Gebiet des Theismus hinüberbegebend, ohne Amphibolie des Ausdruckes offen und ehrlich die freie Persönlichkeit Gottes und des Menschen anerkennen. Denn was hilft es nachzuweisen, wenn die Menschheitsidee nicht in einem Individuum verwirklicht werde, so werde sie, was doch unmöglich sei, überhaupt gar nicht verwirklicht, wenn man sich durch die eigenen Voraussetzungen die Möglichkeit ihrer Verwirklichung in einem Individuum abgeschnitten hat. Die absolute Substanz und das absolute

Subject bestehen so wenig zugleich mit einander, als Spinozistischer Pantheismus und Fichte'scher Idealismus.

Endlich wie nicht die Nothwendigkeit und die Möglichkeit, so ist auch nicht die Wirklichkeit des sündlosen Christus von Schleiermacher erreicht. Denn die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältnisse Christi, der Sprache, in welcher er sich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb welcher er stand, soll nach Schleiermacher auch sein Denken und Thun afficirt haben, aber nur die Außenseite, der innere Kern desselben sei dennoch wahrhaft urbildlich gewesen, und wenn nun die Christenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jesu Thun und Denken sich bewegte, so sei dies kein Hinausgehen über Christum, sondern nur eine um so vollständigere Darlegung seines inneren Lebens. — Muß aber in dieser Weise zwischen Wesen und Erscheinung Christi unterschieden werden, so ist er eben nicht die vollkommene geschichtliche Verwirklichung des Urbildes der Menschheit: denn das Urbild ist das Wesen, die geschichtliche Verwirklichung ist die Erscheinung, und deckt sich Wesen und Erscheinung nicht vollkommen, so deckt sich auch Urbild und geschichtliche Verwirklichung nicht. Wir sehen demnach, wie Schleiermacher auch in Wirklichkeit nicht zu dem gelangt, was er erstrebt, weil dieses Ziel weder die nothwendige, noch die mögliche Folge seines Ausgangspunktes ist. Auch hier ist das Wesen Christi, welches die Christenheit immer reiner herausbilden soll, im Grunde nur das Wesen der Menschheit selber, und wir sind wieder auf die Anschauung zurück-

geworfen, von der Schleiermacher in einer früheren Periode ausging, wo er den Menschen die Erlösung nur in dem Menschen an sich finden ließ, in welchem kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß nach Erlösung ist, und von diesem Menschen an sich sagte, erlöst werde der Mensch nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgehe, die Einheit des ewigen Seins und Werdens.*)

*) Vgl. die Rede Eduards, der charakteristisch genug das letzte Wort behält, in Schleiermachers Weihnachtsfeier (1806. 1827), Abth. I. Bd. I. S. 520 ff. der sämmtlichen Werke. Somit ist die Schleiermacher'sche Christologie selbst, wiewohl sie sich ein höheres Ziel gesteckt hat, nicht so weit entfernt von der Ansicht Al. Schweizers, eines der bedeutendsten Interpreten der Schule, welcher die specifische Dignität Christi nur in die religiöse Genialität setzt, zu welcher Höhe sich zeitweilig sogar ein Strauß in seinen „Streitschriften" erhoben hat. Vgl. Schweizer, Ueber die Dignität des Religionsstifters, Stud. und Krit. 1834. 521 ff. 1837. 460 ff. und Geschichte der reformirten Dogmatik, Bd. II. S. 275 ff. — Die Amphibolie des Schleiermacher'schen Systemes, welche dem Leser fortwährend das Gefühl des Langens und Bangens in schwebender Pein zwischen Himmel und Erde, Christenthum und antichristlicher Speculation erregt, hat treffend Strauß (Glaubenslehre II. S. 176) charakterisirt, wenn er sagt, daß Schleiermacher nicht blos die Philosophie an die Theologie, sondern eben so die Theologie an die Philosophie verrathen habe, und grade diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit sei das Wesen seiner Stellung in der Geschichte der Theologie, um deren willen sein Wirken von beiden Seiten her nur als segensreicher Fluch oder fluchwürdiger Segen erscheinen könne. Derselbe Meister in der Critik aller halbschlachtigen Standpunkte sagt eben so schlagend,

Wir haben erkannt, daß man ausgehend von dem pantheistischen Grundgedanken des Schleiermacher'schen Systemes, wonach die Vollkräftigkeit des Gottesbewußtseins identisch gesetzt wird mit dem Sein Gottes in der menschlichen Natur, wohl zu dem Satze gelangt, daß der vollkommene Mensch der Gottmensch sei, dann aber die Ver-

---

freilich in seiner kaustischen und frivolen Manier, von dem Verhältnisse der kirchlichen zur Schleiermacher'schen Christologie II. S. 180 f.: „Statt des weitläuftigen alten Schlosses mit seinen Verließen und Thürmen, seinen Sälen und Corridoren, in dessen verschwenderischen und doch unzweckmäßigen Räumen und altväterischem Hausrathe man sich täglich weniger behagte, und von dem man einen Flügel um den andern als baufällig hatte räumen und dem Zerfallen preisgeben müssen, stand jetzt ein neuer Pavillon zu Diensten, in modernem Stile gebaut, und eben so elegant als wohnlich eingerichtet. Kein Wunder, daß das alte Rattennest, wie es der Undank jetzt nannte, bald von sämmtlichen Bewohnern, ein paar alte Hauskatzen ausgenommen, verlassen wurde, und Alles sich in den neuen Bau herüber zog. Aber wo hatte man doch seine Augen bei diesem Tausche? Konnte doch jeder nur ein wenig Bauverständige sagen, daß in dem alten Gebäude, wenn man es auch auf den Abbruch verkaufen wollte, noch zehnmal mehr nur an Steinen und Eisenwerk stecke, als das neue, wie es dastand, werth war! Und den leichten Bau des letzteren, die dünnen Wände und Böden, wollte auch Niemand bemerken: bis man jetzt an allen Enden und Ecken die Ritzen und Schäden sieht, welche das neue Kartenhäuschen seiner Auflösung mit einer Schnelligkeit entgegenführen werden, die manche seiner jetzigen Bewohner nöthigen dürfte, sich wieder in den Trümmern der alten Steinmasse anzusiedeln."

wirklichung der Menschheitsidee nur noch in dem Menschengeschlechte im Allgemeinen, nicht in einer geschichtlichen Einzelpersönlichkeit finden kann. Umgekehrt ist allerdings vom Standpunkte des Theismus aus, welcher die freie Persönlichkeit Gottes und des Menschen ernstlich anerkennt und sicher stellt, zur Verwirklichung der religiös-ethischen Menschheitsidee durch die Freiheitsthat eines einzelnen menschlichen Individuums zu gelangen; indeß ein solches Individuum wäre dann nur ein dem ersten durch die Schöpfung gesetzten Adam entsprechender zweiter Adam, zwar der vollkommene Mensch, aber nicht der Gottmensch. Doch ist das gerade die Aufgabe, welche die moderne von Schleiermacher ausgehende und über ihn hinausstrebende Christologie sich gestellt hat, ohne den Boden des Theismus zu verlassen, in dem historischen Christus den vollkommenen Menschen anzuschauen, welcher eben als solcher der Gottmensch ist. Sehen wir zu, ob es ihr gelungen ist, dieses Ziel zu erreichen.

Beginnen wir mit Rothe. Nach ihm muß Gott der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, wesentlich mitgesetzt. Die erlösende That Gottes besteht aber darin, daß er schöpferisch durch einen absoluten Act in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechtes setzt einen zweiten Adam. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. Eben auf einen solchen zweiten Ansatzpunkt ist ja auch die Schöpfung des

Menschen sogleich von vorneherein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkt, dem ersten oder natürlichen Adam, der wahre d. h. der seinem Begriff wirklich entsprechende Mensch noch gar nicht zu Stande gekommen ist. Von ihm aus erwartet daher die Schöpfung des Menschen bestimmt noch eine neue, sie erst abschließende Wiederaufnahme. Gott kann aber den zweiten Adam unmittelbar nur als den potentia wahren d. h. geistigen Menschen hervorbringen, zum actu wahren oder geistigen Menschen muß dieser sich selbst machen kraft seiner sittlichen Entwicklung. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit also vom Weibe geboren, aber in diesem nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde. Vermöge dieser ursprünglichen Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur kann er sich dann in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, und mit dem Eintritt der Reife seiner natürlichen oder sinnlich-organischen Entwicklung steht auch seine Persönlichkeit in schlechthin normaler natürlicher Reife, namentlich im Besitz der vollständigen Macht der Selbstbestimmung; und von diesem Punkte aus ist ihm die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut normalen persönlichen d. i. religiös-sittlichen Entwickelung gegeben, welche reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Dem zufolge steht er aber auch in einem schlechthin stätig fortschreitenden Proceß der Vergeistigung oder der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Natur-

organismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. Eben hiermit findet in demselben auch eine stätig zunehmende specifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt. Das Maß der Entwickelung des zweiten Adams ist wesentlich auch das Maß der Einwohnung Gottes in ihm. Die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott — welches beides schlechthin coincidirt — vollzieht sich nur allmählig. Auf *absolute* Weise vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der *persönlichen* Entwickelung des zweiten Adams. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich *beides*, eine stätige *Menschwerdung Gottes* und eine stätige *Gottwerdung des Menschen* (eben des zweiten Adams), indem auf Seiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwicklung gleichmäßig die ist, mit dem andern schlechthin Eins zu werden. Der eigentliche *Lebensberuf*, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist *die Gemeinschaft der Menschen mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen*. Diesen Lebensberuf kann er nur erfüllen in seiner schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit. Dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwicklung und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung. So wird er denn in der neuen durch ihn aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das *Haupt* d. h. das *Centralindividuum* der neuen geistigen Menschheit. Von dem Moment der

Vollendung des zweiten Adams an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben und er schlechthin Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Der gesammte Lebensproceß des zweiten Adams war ein stätig fortschreitendes sich immer inniger und vollständiger Einwohnen einerseits der göttlichen Persönlichkeit in seine menschliche Persönlichkeit und andererseits der göttlichen Natur in seine menschliche Natur; mit seiner Vollendung ist diese Einwohnung beider in ihm wirklich vollendet, die menschliche Persönlichkeit desselben mit der göttlichen und die menschliche Natur desselben mit der göttlichen wirklich schlechthin Eins und umgekehrt. Der Moment der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams, wie er wesentlich zugleich der Moment der Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, seiner Gottwerdung oder der Menschwerdung Gottes in ihm ist, eben so ist er schon als solcher unmittelbar zugleich auch der Moment seines Ablebens, eben als der Moment seiner vollendeten Vergeistigung oder seiner Entmaterialisirung und der vollendeten Einwohnung Gottes oder der Aufhebung jeder Beschränkung an der Form des Seins. Eben wegen dieser seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung und zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Die sinnlichen Erscheinungen des Auferstandenen haben nur einen ökonomischen Zweck. Er hat seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, jedoch in lediglich transitori-

scher Weise in Besitz genommen, um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den Zustand verherrlichten Lebens mit sinnlich-empirischer Evidenz zu überzeugen. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für seine Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen hat nun der in den Himmel erhöhte zweite Adam an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe d. h. an dem „heiligen Geiste" κατ' ἐξοχήν. Erst aber wenn er die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet, damit aber auch die Schöpfung des Menschen. Auf diesem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Complex der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen — potenzirt.*)

Diese Christologie erscheint nun als ein aus den verschiedenartigsten Stoffen gefertigtes Gewebe. Abgesehen von ihren theosophischen Elementen, wie die Anorganisirung eines geistigen Verklärungsleibes, welcher mit dem heiligen Geiste κατ' ἐξοχήν identificirt wird, und durch welchen die (geistigen) Naturorganismen oder beseelten Leiber der einzelnen menschlichen Individuen so angeeignet werden, daß

---

*) Vgl. Rothe, Theologische Ethik, Bd. II. §. 526. 528. 530. 532. 544—560. 564. 565.

die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams werde (vgl. §. 565): so stimmt Rothe mit Schleiermacher in der Annahme überein, daß nicht mit dem ersten, sondern erst mit dem zweiten Adam die Schöpfung des Menschen vollendet sei, dahingegen mit dem Socinianismus in der Annahme der religiös-ethischen Vollendung des zweiten Adams durch stetig fortlaufende Akte persönlicher Freiheit, und wiederum mit Schleiermacher in der Annahme, daß der vollendete Mensch eo ipso der Gottmensch sei, nur daß was bei Schleiermacher Ausgangspunkt ist, nämlich das Sein Gottes in der menschlichen Natur Christi, welches sich freilich erst mit der Vollkräftigkeit seines Gottesbewußtseins vollkommen explicirt hat, bei Rothe als Resultat eines fortschreitenden Processes auftritt, so daß der Gottmensch erst am Ziele seiner Entwickelung erreicht ist. Wir haben hier also nicht sowohl eine Menschwerdung Gottes, als vielmehr eine Gottwerdung des Menschen, und an die Stelle des Gottmenschen tritt der Menschgott. Wie sehr dies gegen Schrift und Gesammtglauben der christlichen Kirche verstößt, ist ersichtlich. Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο des Johannes muß hier gradezu eine Umkehrung seines natürlichen Sinnes erleiden, und der Sohn Gottes ist nicht mehr, wie Paulus sagt, vom Weibe geboren worden, sondern der vom Weibe geborene Mensch ist Sohn Gottes oder Gott geworden. Mit der Umsetzung der Menschwerdung Gottes in die Gottwerdung des Menschen geht auch die Umsetzung des Zweckes der ersteren in den Zweck der letzteren oder die Umsetzung der objectiven Versöhnung in die subjective Er-

lösung als Umgeburt der materiellen in die geistige Menschennatur Hand in Hand. Wie jeder religiöse Irrthum, so ruht auch der Rothe'sche auf einer Verkennung und Abschwächung des Wesens und Begriffes der Sünde, welche nach ihm nur durch das nothwendige Versenktsein der ursprünglichen gottgeschaffenen Menschennatur in die Materialität verursacht ist. Der Tod Christi ist darum auch nicht Sühntod, sondern Märtyrertod und als solcher Vollendung seiner religiös-ethischen Persönlichkeit und seiner Gottwerdung. Wird er durch seinen Tod erst selbst recht eigentlich zum Gotte, so kann derselbe nicht als der Tod des schon seienden Gottmenschen die vollgültige Sühne beschafft haben. Aber der Rothe'sche zweite Adam oder Menschgott zerfällt auch in sich selbst. Die fortschreitende Einwohnung Gottes in ihm führt uns über das Band der unio mystica nicht hinaus. Es wird zwar behauptet, aber nicht nachgewiesen, daß die Gemeinschaft Gottes und des Menschen in Christo sich bis zur Spitze der persönlichen Einheit hin potenzire, so daß nun dieser Mensch Gott und eben darum Gott in ihm Mensch sei. Es ist auch ganz undenkbar, wie zwei Persönlichkeiten, die göttliche und die menschliche, zuletzt zu einer einzigen Persönlichkeit coalesciren sollen. Auf dem Boden des Pantheismus hat es einen Sinn, die Vollkräftigkeit des Gottesbewußtseins als ein eigentliches Sein Gottes in der menschlichen Natur und demgemäß den vollkommenen Menschen als den Gottmenschen zu bezeichnen, auf dem Boden des Theismus wird es zur sinnlosen Phrase. Wer den Menschgott dem Gottmenschen substituirt, oder einen mit dem andern indentificirt,

gelangt eben über den Menschen Gottes nicht hinaus. So bleibt aber diese Theorie, sie mag wollen oder nicht, in dem von der Kirche längst überwundenen Nestorianismus hangen, der nichts anderes als eine Auflösung der Idee des Gottmenschen, die doch eben construirt werden soll, bedeutet. Man müßte sich denn entschließen in origenistischer Weise den nestorianischen Ausgangspunkt in den monophysitischen Endpunkt umschlagen zu lassen, so daß der mit der Gottheit innigst geeinte Mensch zuletzt selber in die Gottheit transformirt wird, womit aber der Sache wieder nicht geholfen wäre. Denn an die Stelle des anfänglichen Menschen, der nicht Gott ist, träte schließlich der Gott, welcher nicht Mensch ist.

Der Rothe'schen verwandt ist die Dorner'sche Christologie. Sehen wir zu, ob sie uns über die aufgefundenen Bedenken hinweghilft. Zwar hat Dorner seine Christologie noch nicht im allseitigen dogmatischen Zusammenhange entwickelt; indeß in der zweiten Auflage seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi gibt er so mannigfache Andeutungen darüber, daß sie in ihren Grundzügen wohl erkennbar ist. (Vgl. besonders seine Darstellung der Christologie Luther's Bd. II. S. 510 ff. und die Schlußabhandlung des ganzen Werkes Bd. II. S. 1198 ff.). Nach Dorner nun soll die gottmenschliche Einheit nicht als eine fertige, von Anfang an unbewegliche Größe gedacht werden; vielmehr sei sie eine zunehmende in stetem Processe begriffene. Es fand eine anfängliche Beschränkung der Selbstmittheilung des Logos an die Menschheit statt; bevor menschliches Bewußtsein da war, wurde noch nicht

sofort die ewige P e r s ö n l i c h k e i t des Logos schon g o t t-m e n s c h l i c h e; erst in dem Maße als menschliches Bewußtsein da ist, welches angeeignet werden und aneignen kann, vollzieht sich auch im allmähligen Fortschritte die unio personalis. Es findet nur eine allmählige Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen statt; bevor die Empfänglichkeit der Menschheit für die Gottheit gereift, ist noch ein relatives Außereinander zwischen dem Logos und dem Menschen vorhanden, so wie eine relative Löslichkeit der Factoren vor ihrer absoluten Durchdringung (vgl. II. 561 f.). Die Gottmenschheit hat also nicht von Anfang an, sondern erst am Ende ihre volle Wirklichkeit. Erst der vollendete Mensch ist zum Gottmenschen geworden. Nur eine solche Selbstbeschränkung des Logos in Beziehung auf das Einströmen des actuellen Göttlichen in die sich entwickelnde Menschheit lasse dem actualen Werden der letzteren Raum und Wahrheit, nur so komme die natürlich-menschliche Lebensentwickelung Jesu vollkommen zu ihrem Rechte.

Letzteres ist nun unläugbar, aber eben so unläugbar ist, daß die Idee der G o t t menschheit in dieser Theorie n i c h t zu ihrem Rechte kömmt, daß dieselbe vielmehr eben so wie die Rothe'sche vergebens sich bemüht, den Bann des Nestorianismus zu durchbrechen. Zwar wird von Dorner fortwährend grade der Kirchenlehre vorgeworfen, daß sie im Dualismus hängen geblieben sei, indem sie von dem Wesensunterschiede Gottes und der Menschheit ausgehe und es darum höchstens zu einer Mittheilung der Eigenschaften, aber nicht zu einer Mittheilung der Natur Gottes an die Menschheit bringe, vgl. II. 484. 510. 531. 564.

764. 934. Nunmehr sei aber die Erkenntniß der Wesenseinheit Gottes und des Menschen die große Errungenschaft der Neuzeit und nur von dieser Voraussetzung aus sei fortan eine haltbare Christologie construirbar, vgl. I, 1029. II, 9 ff. 935. 1012. 1016. 1059. 1106. 1248. Scheinen wir nun hiermit in den Pantheismus und im günstigsten Falle auf den Schleiermacher'schen Christus zurückgeworfen, der sich doch mit dem Dorner'schen werdenden Gottmenschen oder Menschgotte nicht reimen will: so werden wir belehrt, daß der Pantheismus das Wesen Gottes einseitig nur physisch nicht ethisch gedacht habe. Das Wesen Gottes sei die Liebe und in dieser ethischen Kategorie sei zugleich die metaphysische oder ontologische mit enthalten, vgl. II, 146. 520. 768. 937. 1011. 1212. 1227. Es sei nun das Wesen der göttlichen Liebe, sich herabzulassen und das Menschliche sich anzueignen, so daß also die Tendenz der Menschwerdung in Gottes Wesen als der Liebe liege, wie auch die Tendenz der Gottwerdung in der für die Hingabe an Gott geschaffenen und für die Erfüllung mit göttlicher Liebe bis zum Vollmaße hin empfänglichen Menschheit enthalten sei, vgl. II, 538 f. 541 f. 550 f. 618. 716 f. 1083. 1241 ff. 1260. 1268. Hieraus würde nun folgen, daß die vollkommene Liebeseinheit auch die vollkommene Wesenseinheit wäre, ob aber auch vollkommene Personeinheit, die doch auch nach Dorner das Ziel der gottmenschlichen Entwickelung sein soll? Liebe setzt doch unterschiedene Persönlichkeiten voraus, wie ja auch nach Dorner der gottmenschliche Lebensproceß mit der vollendeten Persönlichkeit des Logos und der werdenden Persönlichkeit des Menschen

Jesus, die sich liebend gegeneinander bewegen, beginnt. Mag es nun mit den Dorner'schen metaphysischen Voraussetzungen sich verhalten, wie es immer wolle, — wir unsrerseits bekennen, keinen klaren Begriff damit verbinden zu können, —: das, fürchten wir, wird auch außer uns kein Anderer zu begreifen im Stande sein, wie zwei Persönlichkeiten zuletzt zu Einer werden können. Oder soll etwa die sich entwickelnde Menschheit Jesu durch den sich ihr mittheilenden Logos fortwährend personirt werden? Da stände ja ein Rückfall in die so sehr perhorrescirte kirchliche Lehre von der Anypostasie oder Enypostasie der menschlichen Natur des Gottmenschen, vgl. II, 264. 1225., zu befürchten. Und wo bliebe dann die fortwährende relative Löslichkeit der Faktoren? Soll überdies für das Vorhandensein dieser Löslichkeit der Faktoren der Tod des Herrn den Beweis liefern, vgl. II, 806. 835 ff., so wäre der Moment der Vollendung der gottmenschlichen Persönlichkeit zugleich der Moment ihrer Zerstörung, und wenn sie dann, wie doch anzunehmen, in der Auferstehung wieder vollendet hervorträte, so wäre eigentlich die Auferstehung, nicht die Geburt, die Menschwerdung Gottes zu nennen. Und doch soll nach Dorner, der es nicht einmal am Ende zu einem wirklichen Gottmenschen zu bringen vermag, die gottmenschliche Potenz, die das Wesen Christi ausmache und seine stetige Lebenseinheit bilde, von A n f a n g an da gewesen sein, wegen der von Anfang an unauflöslichen Unio der Naturen im gottmenschlichen Wesensgrunde II, 561. 563. So scheint denn die Dorner'sche Christologie in grader Umkehrung der kirchlichen von einer Wesenseinheit und

Doppelpersönlichkeit auszugehen und in eine Einpersönlichkeit, in der doch wiederum der Unterschied von Gottheit und Menschheit gewahrt ist, zu endigen. Wahrlich die pantheistischen Kategorieen von der wesentlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur und dem entsprechend von der Identität des vollkommenen Menschen und des Gottmenschen werden, auf den Boden des Theismus übertragen, zu unklaren und haltlosen Redensarten. Man sollte endlich von der Kirche, statt ihren Lehrbegriff zu entstellen und zu bestreiten, festen Glauben und klares Denken lernen, statt in trüber Vermischung von Christenthum und moderner antichristlicher Speculation im Denkglauben hängen zu bleiben, der bekanntlich zu glauben denkt und zu denken glaubt. Man erstrebt eine Versöhnung zwischen Glauben und Philosophie, indem man keiner von beiden Seiten gerecht wird, denn der Offenbarungsinhalt der Schrift läßt sich nun einmal nicht in pantheistische Formen und Kategorieen kleiden; man wird auch hier wieder entweder mit der Kirche den ersten treu bewahren, entwickeln und bekennen, oder dem consequenten Systeme des Pantheismus sich rückhaltlos in die Arme werfen müssen. *)

---

*) Gegen die Christologie Dorner's vgl. auch die durchaus zutreffenden Bemerkungen von Thomasius, Christi Person und Werk, Th. II. Aufl. 2. S. 192 ff. „Gewiß," bemerkt derselbe, „diese Theorie empfiehlt sich durch ihre Handgreiflichkeit, sie läßt dem Glauben kein Mysterium übrig; sie ist wesentlich dieselbe, der wir einst in der antiochenischen Kirche begegneten und die im Nestorianismus culminirte." Auch Liebner „Christologisches" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie

Eine andere Form der christlich speculativen Christologie ist durch Göschel repräsentirt. Auch er geht von der modern speculativen Idee der wesentlichen Einheit des

---

Bd. III. Heft II. S. 349 ff. bemerkt in seiner Critik der Dorner'schen allmähligen Ineinsbildung des ewigen Logos und des Menschen Jesus in immanenter Entwickelung: „Der Auslauf in den, wenn auch feinsten Nestorianismus mit seinen Consequenzen ist nicht zu läugnen." — „Jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das eine der ewig herrliche Logos, das andere der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Wandels Jesu noch so innig zu fassen suche." Vgl. auch Geß, Die Lehre von der Person Christi, §. 59. S. 288 ff. Dagegen wollen die kurzen, vorläufigen Gegenbemerkungen von Dorner in seiner Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. Bd. III. Heft III. S. 657 ff. wenig verschlagen. Vielmehr schlägt diese von dem überspanntesten Monophysitismus ausgehende Theorie, nämlich von der pantheistischen Idee der Wesenseinheit Gottes und des Menschen, sobald sie auf den Boden des Theismus verpflanzt wird, nach dem Grundsatze, daß die Extreme sich berühren, in ihr grades Gegentheil, nämlich die nestorianische Doppelpersönlichkeit um. Enge zusammenhängend mit dem Satze, daß der vollendete Mensch selber der Gottmensch sei, ist der in der modernen Theologie eben so beliebte Satz, daß der Sohn Gottes, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, eben zur Vollendung der ursprünglichen schon durch die Schöpfung gesetzten, aber noch nicht erreichten Menschheitsidee, hätte Mensch werden müssen. Dorner hat denselben aufs Neue mit großer Emphase vertreten. Vgl. II, 1243 ff. Gegen diese Ansicht vgl. außer den in unseren Prolegomenis S. 22 angeführten Ab-

Unendlichen und des Endlichen, Gottes und der Menschheit, aus, sucht aber auch seinerseits die nothwendige Consequenz, daß demnach nur die Menschheit als Gattung gedacht der

handlungen von Jul. Müller und Flörke besonders noch Thomasius, Christi Person und Werk, Th. I. Aufl. 2. S. 22 ff. und 261 ff. Die gegen Müller und Thomasius auf diesen Punkt gerichtete Polemik Dorners wird diese Theologen schwerlich überzeugt haben, wie denn auch wir dafür halten, daß ihre hauptsächlichsten Gegenargumente völlig bei Bestand bleiben. Dorner hätte sich um so weniger für die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu ereifern brauchen, als er, wie wir erkannt haben, es gar nicht einmal zu einer wirklichen Menschwerdung Gottes bringt, wie es denn auch schlechthin unmöglich ist, es dahin zu bringen, wenn man den vollendeten Menschen mit dem Gottmenschen identificirt. Es ruht der in Rede stehende Satz zunächst auf einer Verkennung der biblischen Idee von der ursprünglichen göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, welche nicht blos in der Gottempfänglichkeit, sondern in der realen Gottesgemeinschaft bestand. Wäre ersteres der Fall, so würden wir zu dem auch von Dorner bekämpften Schleiermacher'schen Satze von der ursprünglichen Nothwendigkeit der Sünde zurückgetrieben, denn Gottempfänglichkeit ohne Gottesgemeinschaft setzt entweder eine leere Abstraction, oder eine sündliche Affection. Mit dieser Abschwächung, weil Vernothwendigung des Begriffs der Sünde hängt dann aber auch die Zurückstellung und Abschwächung des Begriffs der Versöhnung zusammen. Während die Schrift durchgehend die Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes als den primären, ja einzigen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes setzt, vgl. z. B. Matth. 20, 28. Joh. 3, 16. Gal. 4, 4. 5. 1 Joh. 4, 10. 14., wird hier die Versöhnung im günstigsten Falle zum untergeordneten, accidentellen Nebenmomente

Gottmensch sei, zu überwinden, und zu dem absoluten Menschen als Individuum zu gelangen, welcher als solcher der Gottmensch ist. Das sei eben der Fehler der Strauß'=

---

degradirt. Diese Herabsetzung spricht sich auch in den Worten Dorners II, 1258 aus, daß nach der von uns vertretenen Ansicht „es in der christlichen Religion nur ankomme auf das unpersönliche, gleichsam dingliche meritum Christi." In der That, wer es zu keiner wirklichen Menschwerdung bringt, kann es auch zu keiner objectiven vollgültigen Sühne bringen. Denn diese kann nur vom Gottmenschen geleistet werden, der Gottmensch ist aber bei Rothe erst im Tode, bei Dorner in consequenter Durchbildung seiner Principien erst durch die Auferstehung erreicht. Auch Liebner a. a. O. S. 361 bemerkt gegen Dorner: „Wie verhält es sich ferner mit dem Werthe des Opfertodes Christi, wenn er zur Zeit desselben zwar nahe an der persönlichen Vereinigung mit dem Logos, aber doch noch nicht wirklich in persönlicher Einheit mit dem Logos war?" Aber auch die evangelische Heilsordnung muß durch jenes Theologumenon alterirt, ja verkehrt werden. Gab es bis auf Christum nur Gottempfänglichkeit, und ist erst in ihm die gotterfüllte, vollendete Menschheit erschienen: so müßten wir zuerst mit Christo in Gemeinschaft treten, um durch ihn der Gottesgemeinschaft und Vollendung unseres menschlichen Wesens theilhaftig zu werden, und dann auch durch ihn Vergebung der zwischen eingetretenen Sünde zu erhalten. So würde die geistliche Geburt aus Gott oder die Heiligung sich der Rechtfertigung voraussetzen. Werden wir doch dem entsprechend von Dorner II, 1256 sogar belehrt, daß nur wenn wir jene Wahrheit anerkennen, auch der ethische Charakter des Glaubens streng festgehalten werden könne. Nur dadurch sei der Unglaube an Christum auch im Widerspruch mit dem eigenen Wesen, nicht nur mit einer bloßen Positivität und vollbringe der Glaube an

schen Christologie, welche die Hegel'schen Kategorieen nicht ihrem wahren Sinne entsprechend, sondern in einseitiger nominalistischer und rationalistischer Weise verwendet habe,

---

diesen Menschen sich anschließend eine sittliche Pflicht von allgemein menschlicher Art, denn er ist auch als Mensch dasjenige Wesen, welches eine universale und metaphysische Bedeutung für alle Menschen hat. Wer erkennt hier nicht die landläufige Polemik gegen die fides als *ὄργανον ληπτικόν* der justitia Christi imputata, welche beweist, wie sehr dieser modernen Theologie das heiligste und seligste Geheimniß des evangelischen Christenthumes und der lutherischen Reformation noch ein unverstandenes Räthsel ist. Daß der Gottmensch nicht nur Versöhner, sondern auch Vollender, Haupt und König der Menschheit, näher seiner Gemeinde ist, ist ja gewiß. Es fragt sich nur, ob er dies nicht eben so wohl als *λέγος ἄσαρκος* gewesen wäre, als welcher er schon der ursprüngliche Mittler der Schöpfung war, und nunmehr erst, nachdem um der Versöhnung willen die *ἐνσάρκωσις* des *λόγος* erfolgt ist, es selbstverständlich auch als *λόγος ἔνσαρκος* ist? Dorner nennt dies II, 1259 eine leere Abstraction. Wir fürchten, daß dieser Vorwurf auf ihn zurückfällt. Denn wie soll man sonst die Annahme nennen, daß eine gottempfängliche, aber nicht gotterfüllte Menschheit bis auf Christum sich ohne Sünde hätte entwickeln können, oder daß, was wie wir gesehen die nothwendige Consequenz ist, die Sünde eben so wie die Menschwerdung Gottes nothwendig und ursprünglich von Gott verordnet war? Auch gegenwärtig übt übrigens der Gottmensch sein Vollendungsgeschäft mittelst des Geistes, was er um so mehr auch als *λόγος ἄσαρκος* vermochte. Endlich will auch 1 Cor. 15, 28 wenig zu der von uns bestrittenen Lehre stimmen, weil hier sogar in Aussicht gestellt wird, daß der Sohn Gottes seine Vordergrundstellung als Haupt und Herrscher der Menschheit nach Vollendung ihres

daß sie die Idee Christi, als des Gottmenschen, nicht in einer einzelnen Person, sondern in der Gattung der Menschen finde. Wenn Strauß nur die Gattung als Person bezeichne, so schreibe er damit dem Menschengeschlechte nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zu. So fehle aber grade der Persönlichkeit des Geschlechtes der Kern, nämlich die Individualität, näher die subjective Persönlichkeit. Die moralische Persönlichkeit werde nur dadurch zur wirklichen, daß sie in Einem Individuum ganz ist, welches einige Individuum als Person für sich, der davon bedingten Persönlichkeit des Menschengeschlechtes, als der Gattung, erst vorausgeht, und demnächst selbständig mit ihr fortgeht. So schreiben wir dem Staate als einem Ganzen, um seine Einheit zu begreifen, moralische oder mystische Persönlichkeit zu; zur wirklichen Persönlichkeit kommt er aber erst in der Monarchie, in welcher, als in der vollkommensten Staats-

Zweckes aufgeben, und dem Menschengeschlechte gegenüber in die ursprüngliche Coordination mit dem Vater zurückkehren werde, auf daß Gott sei alles in allen. Die bei der neueren Theologie so beliebte Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zeigt, wie sehr in dieser Theologie das soteriologische Interesse von dem speculativen überwogen wird. Es handelt sich übrigens hier nur um die Behauptung der Nothwendigkeit. Denn wer wollte die Möglichkeit bestreiten, daß der Sohn Gottes auch abgesehen von Adams Fall hätte Mensch werden können, um sich als Gottmensch zum Haupte der Menschheit zu setzen? Nur wäre dies dann eben zwecklos gewesen, und als ein philosophari extra verbum divinum mit Recht eine leere Abstraction zu nennen.

form, die moralische Persönlichkeit in einem Individuum zur Wirklichkeit kommt. Die vollkommenste Monarchie ist aber diejenige, in welcher alle Individuen, als Glieder, von dem Haupte organisch und persönlich durchdrungen sind. Wie nun der Staat in der Monarchie, so kommt auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ist, welches für sich ein Individuum ist. Dieser individuelle Gattungsmensch oder Urmensch, in welchem die Gattung zum Individuum sich zusammenfaßt, ist das Haupt der Menschheit und nur diejenigen Individuen sind lebendige Glieder der Menschheit, welche von diesem einzigen Individuum, als dem Monarchen der Menschheit, sich durchdringen, — personificiren lassen. Dieser Urmensch ist über der Gattung und vor der Gattung, die er eben sowohl erst schafft, als dann durchdringt, indem er in sie eingeht. Der Mensch ist wesentlich bedingter, hiermit endlicher Geist: seine Voraussetzung und Bedingung ist der Ur-Mensch, der Ur-Geist, der Gott-Mensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes. Wenn zwar innerhalb einer Gattung das einzelne Glied weder die Gattung selbst, noch mehr oder darüber sein kann, da es darin ist, aber eben deswegen in der höheren Sphäre jedes einzelne Glied mehr ist, als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe, deren ganze Breite in der folgenden Stufe zu einem Momente geworden ist, — wenn schon hiernach ein Individuum zwar weniger als seine Gattung, aber mehr als die Gattung unter ihm ist, wie der Mensch mehr ist, als alle Thiere, Pflanzen, Steine und Elemente zusammengenommen: so ergibt sich,

daß derjenige Mensch, welcher die ganze Menschengattung in seiner individuellen Person zur Einheit zusammengreift, zugleich über dieselbe übergreift, oder daß der Urmensch nicht bloßer Mensch, sondern eben als solcher der Gottmensch ist, der eben so über Menschheit und Natur steht, wie jeder einzelne Mensch über der ganzen Natur steht.*) So ist von der Natur zu dem endlichen Geiste und von dem endlichen Geiste zu dem absoluten Geiste aufzusteigen, in welchem das Individuum über der ganzen Sphäre des endlichen Geistes steht und als solches der Urmensch, der Gottmensch, der Schöpfer des Menschengeschlechtes ist. Wie nun der Urmensch nicht moralische, sondern wirkliche Person ist, so ist nun andrerseits auch diese Urmenschheit in ihrem Anundfürsichsein von ihrer historischen Erscheinung im Fleische zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Der Unterschied ist, daß der Urmensch auch als ein Mensch, das Individuum als ein Individuum erscheint, daß der Schöpfer auch geschaffen und geboren wird. Wie der Gottmensch an und für sich, als unerschaffen, der vollkommene Mensch ist, so ist er auch im Fleische, als erschaffen, der vollkommene Mensch. Auf der durchdringlichen Geschlechts-Gemeinschaft der Menschen mit dem Urmenschen beruht der Begriff der Menschheit,

---

*) Aehnlich hat sich auch Dorner in der Schlußabhandlung der ersten Auflage seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839. S. 527 ff. ausgesprochen. Vgl. schon seine Abhandlung in der Tübinger Zeitschrift v. J. 1836, I. S. 239 ff. und die aus derselben in der zweiten Auflage der Entwickelungsgeschichte u. s. w. Bd. II. S. 1143 Anm. citirte Stelle.

weil aber zu dieser Gemeinschaft nichts so sehr gehört, als daß der Mensch nicht allein über dem Geschlechte seine Einheit und Fülle finde, sondern auch in ihm selbst habe, so folgt auch von selbst, daß der Gott-Mensch auch in das Geschlecht selbst eingehe. Etsi homo non peccasset, Deus incarnatus esset, sed non crucifixus. *)

Ob nun Göschel der Beweis gelungen, daß dem Gattungsbegriff des Menschen wirkliche d. h. individuelle oder selbständige und nicht bloß moralische oder allgemeine Persönlichkeit zukomme, haben wir hier nicht näher zu untersuchen. Wir unsrerseits glauben allerdings, daß Strauß (Glaubenslehre II. §. 66. S. 221 ff.) mit seiner Antikritik dagegen Recht behält. Ist ja auch seitdem die Ansicht, daß Letzterer mit seiner Deutung und Anwendung der Hegel'schen Kategorieen den Sinn des Meisters getroffen, und daß mit denselben der pantheistische Bann dieser Speculation nicht zu durchbrechen sei, zu immer allgemeinerer Anerkennung gelangt. Indeß angenommen das Göschel'sche Gattungs-Individuum oder sein Urmensch (Adam-Kadmon) oder Gottmensch wäre richtig abgeleitet oder stichhaltig construirt: so wären wir damit recht eigentlich in eine Sackgasse eingelaufen oder aus dem Regen in die Traufe gerathen. Denn wir hätten so den Logos als Gottmenschen schon vor der Menschwerdung des Logos.

---

*) Vgl. Göschel, Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. Berlin 1838. S. 43. 58 ff. 72 f. 81. 85 ff. 97 f. 139. 167 ff. 192 ff. 272.

Hiermit fiele zunächst die Nothwendigkeit der Menschwerdung dahin. Denn in diesem präexistirenden Gottmenschen ist ja schon die Menschheit als unter ihrem Haupte in Einheit zusammengefaßt, was eben auch Göschel als den primären, schon mit der Schöpfung des Menschengeschlechtes gesetzten Zweck der Menschwerdung betrachtet. Was Göschel zur Begründung der Behauptung, daß der Urmensch auch als ein Mensch, das Individuum auch als ein Individuum erscheine, beigebracht hat, will doch keineswegs ausreichend und probehaltig erscheinen. Göschel, so scheint es, würde seinen Vortheil besser wahrgenommen haben, wenn er die Nothwendigkeit der Menschwerdung auf die Nothwendigkeit der Sühne gegründet hätte. Ließe sich nun die Nothwendigkeit der Menschwerdung immer noch auf demselben Wege, auf dem die Kirche sie gefunden hat, festhalten: so ist doch, was das Schlimmere ist, nach Göschel'schen Prämissen die Möglichkeit dazu abgeschnitten. Denn wie kann der Gottmensch Mensch werden? An eine Kenose des Logos, eine Umsetzung oder Verwandlung des Unendlichen in den Endlichen, woran auch Göschel zu denken scheint, kann um so weniger gedacht werden, als der Unendliche hier ja schon das Moment der Endlichkeit unmittelbar an sich hat. Es bleibt offenbar Nichts übrig, als der Apollinarismus oder der Doketismus, wonach der präexistirende Gottmensch sich noch mit einem beseelten Menschenleibe bekleidet oder nur in menschlicher Scheingestalt auftritt. Und daß man bei dieser Alternative sich für die letztere Annahme zu entscheiden haben wird, dürfte aus folgender Betrachtung sich ergeben. In der von Göschel

selbst herbeigezogenen Stufenfolge des Universums, bei welcher die höhere Stufe immer die niedere als aufgehobenes Moment in sich enthält, findet der Fortschritt von der unbelebten Materie oder der elementarischen und unorganischen Natur zur beseelten Leiblichkeit oder der Pflanzen- und Thierwelt und weiter hinauf zur geist-leiblichen Persönlichkeit oder dem Menschengeschlechte statt. Die höchste Stufe, welche der Urmensch oder der Gottmensch einnehmen soll, wird also neben dem neuen übergreifenden göttlichen Principe auch das menschliche nach allen seinen Momenten, wenn auch in höherer und vollendeterer Form, demnach auch die Leiblichkeit conservirt haben müssen. Und so gelangen wir in der Weise des theosophischen Gnosticismus zu einem Urmenschen oder präexistirenden Gottmenschen, der schon als solcher mit einer ätherischen Leiblichkeit oder einem himmlischen Fleische bekleidet zu denken sein wird, für den dann aber nicht mehr die Annahme eines irdisch-materiellen Menschenleibes, sondern nur noch das Auftreten in menschlicher Scheingestalt sich schicken wird. *)

*) Daß die Göschel'sche Christologie in Doketismus auslaufe, erkennt auch Dorner II, 1152 an, wenn er sagt: „Göschels „„Urmensch““ vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität sein soll, führt offenbar, wenn er doch noch in der Zeit Mensch werden soll, zu einer doppelten Menschheit, einer himmlischen und einer irdischen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menschwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Processe schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Wesen doch wieder doketisch.“ Auch Beyschlag, Zur paulinischen Christologie.

Wir haben schließlich noch diejenige Form der modern gläubigen und zugleich speculativen Christologie zu betrachten, welche als die in der Neuzeit am weitesten verbreitete bezeichnet werden kann. Wir meinen die Lehre von der Selbstentäußerung des Logos.*) Wir haben schon früher eine Form derselben kennen gelernt, welche in ihrer Grundlage und in ihrem Zielpunkte sich als Rückkehr zur kirchlichen Christologie betrachten läßt, und nur in der Mitte eine von uns als unhaltbar erkannte Modification derselben versucht. Darnach soll die Lehre von der persönlichen Einheit der beiden Naturen und von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur aufrecht erhalten werden, diese Mittheilung aber erst im

Stud. und Critiken 1860. III. betrachtet Christum als den himmlischen Menschen, seine Menschheit als präexistirend. Der Sohn Gottes hat nach ihm apollinaristisch bei seinem Erscheinen auf Erden nur Fleisch und Blut angenommen.

*) Vgl. Dorner, Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben. Erster Artikel. Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes, mit besonderer Beziehung auf die Christologie. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. I. Heft II. S. 373 ff. Dieser Artikel gibt eine Charakteristik und Critik der verschiedenen Formen der Kenose des Logos, in welchen dieselbe bei Sartorius, König, Gaupp, Delitzsch, v. Hofmann, Ebrard, Liebner, Thomasius, Geß auftritt. Sie findet sich außerdem bei Lange, Schmieder, Steinmeyer, G. L. Hahn, Kahnis u. A. m.

Stande der Erhöhung eingetreten sein, während im Stande der Erniedrigung eine Selbstentäußerung des Logos hinsichtlich seiner göttlichen Eigenschaften statt gefunden habe. *) Wenn aber diese Selbstentäußerung nur auf die relativen Eigenschaften beschränkt wird, so ist dies schon deshalb eine unhaltbare Sistirung des kenotischen Dogmas zu nennen, weil mit dem Aufgeben der Allwissenheit zugleich das göttliche Selbstbewußtsein, welches doch gewiß als immanente Eigenschaft zu betrachten ist, aufgegeben ist. **) Die Kenose des Logos findet ihre consequente Vollendung nur in der Annahme, daß der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung sich sämmtlicher göttlichen Eigenschaften, eben sowohl der immanenten, als der relativen entkleidet habe. In dieser

*) Theologen wie Sartorius und Thomasius, die Hauptvertreter dieser Form der Kenose des Logos, lassen sich also nach der einen Seite hin auch als Repräsentanten der beginnenden Reconstruction der kirchlichen Christologie betrachten, im Unterschiede von solchen Theologen, welche ganz und entschieden auf dem Boden der modernen, christlich speculativen Christologie stehen.

**) Ganz richtig bemerkt Geß, Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Basel 1856. S. 312: „Deshalb kann ich nicht verstehen, wie Thomasius 2, 219 so sehr betonen mag, daß der Logos, indem er die Allwissenheit ablegte, nur eine relative, nicht eine immanente göttliche Eigenschaft abgelegt habe. Das absolute Wissen um Gott ist ja jedenfalls eine immanente Eigenschaft des vorirdischen Logos. Würde die Möglichkeit der Lehre von der Selbstentäußerung an diesem Faden hängen, so stände es schlimm mit ihr.“

Vollendung vertritt sie Geß. Nach ihm ist der Mensch Jesus während seines Wandels auf Erden so sehr seiner vorirdischen Logosherrlichkeit entkleidet, daß er nicht nur die göttliche Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart, sondern auch die ewige Heiligkeit nicht mehr hatte (Vgl. a. u. a. O. S. 226). Der Logos hat die Lebensselbstständigkeit und Gottgleichheit abgelegt und sich in den Stand der Abhängigkeit und Bedürftigkeit begeben (S. 296). Der vorirdische Sohn ist Gott, der irdische Sohn ist Mensch (S. 304). Auch das Empfangen des Lebens vom Vater, es zu haben in sich wie der Vater hat das Leben in sich, hat er aufgegeben (S. 308). Des göttlich ewigen Selbstbewußtseins hat er sich entäußert, zum menschlich werdenden erwachte er. Mit dem ewigen Selbstbewußtsein fehlte aber dem Logos auch sein ewiges Erfassen der Einströmung des Gotteslebens in ihn von Seiten des Vaters und das Wiederhervorströmen des Gotteslebens aus der Tiefe des Sohnes (S. 316 f.). Darum ist auch eine menschliche Seele neben dem Logos in Jesu nicht mehr denkbar. Vielmehr ist die Logoswesenheit selber zu einer menschlichen Seele geworden. Die wahrhaft menschliche Seele in Jesu ist nichts Anderes als der selbstentäußerte Logos (S. 322 ff.). Der Logos wird Fleisch heißt so viel als, er bestimmt sich, sein ewiges Selbstbewußtsein und sein ewiges Wollen erlöschen zu lassen, um es als menschlich sich entwickelndes, arbeitendes zu seiner Zeit und nach Maßgabe der Reife und Kräftigkeit des leiblichen Organismus, mit welchem er sich vermählt, wieder anzuknüpfen. Hiermit ist gegeben, daß das ewige Einströmen der Lebens-

fülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines irdischen Wandels stille steht. Nun lebt der Sohn durch den Vater, wie der Jünger des erhöheten Heilandes durch den Heiland lebt (S. 334). Die Erfüllung mit der Fülle Gottes, welche in Jesu als der in der Fleischwerdung in's Werden eingegangenen Logoswesenheit statt fand, war aber auch bei ihm nur eine allmähliche, so daß es erst vom erhöheten Jesus im absoluten Sinne gilt, daß wer ihn siehet, den Vater sieht (S. 352 f.).

Wir haben also hier eine völlige Umsetzung und Verwandlung der Gottheit in die Menschheit. Wie wenig dies mit der Schriftanschauung von der hehren und unwandelbaren Majestät und Herrlichkeit Gottes harmonirt, möge nur angedeutet werden.*) Es verfehlt aber diese

*) Dieser Gesichtspunkt ist gegen die Kenose des Logos besonders von Dorner in der schon angeführten Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes geltend gemacht worden. Vgl. außer dem ersten Artikel auch noch den zweiten Artikel dieses Aufsatzes: „Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher, nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt." Jahrb. für deutsche Theol. Bd. II. Heft III. S. 440 ff., so wie namentlich auch den dritten Artikel: „Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes." Ebendas. Bd. III. Heft III. S. 579 ff. Obschon wir den hier entwickelten Gottesbegriff nicht theilen, speciell nicht den Satz, „daß Gott auch ein geschichtliches Leben in der Welt führe" und daß Gottes Unveränderlichkeit nur als ethische zu bestimmen sei: so ist es doch jedenfalls ein Verdienst dieser Artikel, daß sie einen kräftigen Gegenstoß gegen den weitverbreiteten Irrthum der Logoskenose geführt und wieder an die

Christologie zugleich ihren eigenen Zweck. Denn auch sie will den Gottmenschen construiren und kömmt doch über den bloßen Menschen nicht hinaus. Zwar soll nach wie

---

Bedeutung und Unantastbarkeit der göttlichen Immutabilität ernstlich erinnert haben. Als ein solches erfreuliches Zeichen der von verschiedenen theologischen Standpunkten aus beginnenden Reaction gegen eine bis auf die neuere Zeit in der Kirche unerhörte Lehre, welche dennoch schon die Miene eines kirchlichen Dogma's anzunehmen begann, begrüßen wir auch die Schrift von Bodemeyer, Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860. Diese Schrift, welche im Ganzen die biblisch-kirchliche Spur einhält, bestreitet mit Recht, daß der Logos sich seiner göttlichen Eigenschaften entkleidet habe und führt den Satz durch, vgl. S. 217, „daß die Erniedrigung Christi nicht der persönliche Verlust seiner göttlichen Eigenschaften ist, sondern nur das Tragen des Zorns, den er mit Freiheit auf sich nimmt, um uns die Herrlichkeit mitzutheilen, die auch in der Erniedrigung sein unwandelbares Eigenthum bleibt." Freilich kömmt bei dem Verfasser die wirkliche Kenose des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur nicht zu ihrem vollen Rechte, vielmehr streift er seinerseits an den Doketismus an, so daß selbst der in seinem Buche fühlbare Mangel an scharfen und klaren dogmatischen Begriffsbestimmungen kaum ausreichend scheint, ihn gegen diesen Vorwurf zu schützen. So leugnet er, daß die Seele Jesu eine individuelle, sein Leib der eines einzelnen Individuums gewesen sei, vielmehr „war Er die Menschheit in ihrer Einheit gedacht, wie sie gewesen sein würde, wenn sie rein, wie sie von Gott geschaffen ist, geblieben wäre." S. 116. 122. 137. Wie nun Christus kein menschliches Individuum gewesen sei, so habe er auch keine eigentliche menschliche Entwickelung durchgemacht, vielmehr sei sein Zunehmen an Weisheit nur von einem Zunehmen in der äußeren Offenbarung seiner göttlichen Wissensfülle

vor der Fleischwerdung dieselbe Logoswesenheit vorhanden sein (vgl. S. 335): dies ist aber eine im vorliegenden Gedankenzusammenhange unhaltbare Behauptung. Denn mit dem Aufgeben sämmtlicher, sowohl der immanenten als der relativen Eigenschaften ist das Wesen selber aufgegeben. Es treffen hier aber auch die Einwendungen und zwar in verstärktem Maße zu, welche wir schon früher gegen die gemäßigtere Form der Logoskenose erhoben haben. Sowohl die biblisch-kirchliche Trinitätslehre ist aufgehoben, wie denn auch Geß seinerseits dem entschiedensten Subordinatianismus huldigt, (vgl. S. 157 ff.), welcher eigentlich zwei göttliche Wesen, ein unbedingtes und ein bedingtes, und somit die Möglichkeit der Entäußerung des letzteren ohne Alteration des ersteren setzt: als auch mit dem wirklichen Gottmenschen der Versöhner dahinfällt, dessen That eben nur

zu verstehen, S. 161 f., und wie sein Wissen sich nicht als wachsendes, so lasse sein Gehorsam sich nicht als werdender bezeichnen S. 185. 205. Droht nun nach dieser Anschauungsweise auch das Leiden Christi sich in ein bloßes Scheinleiden aufzulösen, so scheint die Realität des Leidens andrerseits in überspannter Weise geltend gemacht, da dasselbe sich auch noch in den Stand der Verherrlichung hineinziehen soll, S. 153. 189., so daß wie der erniedrigte zugleich der verherrlichte ist, ebenso der verherrlichte fortdauernd der erniedrigte bleibt S. 209. Grade dies bestätiget aber unsere Befürchtung, daß das Leiden überhaupt hier nur doketisch gefaßt sei, weil ja doch von einem wirklichen Leiden des Erhöheten nicht füglich die Rede sein kann. Die Kenosis ist nur anthropopathische Bezeichnung für die liebende Herablassung Gottes zu den Sündern, das Leiden setzt sich in Mitleiden, das reale Pathos in bloße Sympathie um.

als gottmenschliche That wahrhaft sühnend sein kann. Um so unberechtigter ist der Vorwurf, welchen Geß seinerseits (vgl. S. 331) gegen die kirchliche Christologie erhebt, als könne nach ihr weil nur von einem Leiden der menschlichen Natur von keiner wahrhaftigen Versöhnung die Rede sein. Nur beiläufig sei bemerkt, daß auch die Geß'sche Anthropologie, welche auf Seiten der rationalistischen Sinnlichkeitstheorie steht, und nur die Willenszustimmung zu der angeborenen fleischlichen Lust als schuldbegründend faßt (vgl. S. 219), die Lehre von einer nothwendigen, objectiven und allgemeingültigen Sühne im Grunde nur als eine Inconsequenz erscheinen läßt. Die Geß'sche Darstellung macht nun den Eindruck, als wäre seine Lehre nur unmittelbar aus der Schrift abgeleitet, dennoch sind wir berechtigt, sie den speculativ christlichen Theorieen beizuzählen. Die Idee der Verendlichung des Unendlichen, auf der sie ruht, ist eine exotische Pflanze, welche vom Boden des Pantheismus, wo sie ursprünglich gewachsen ist, auf den Boden des Theismus übertragen ist, wo sie nimmermehr fortkommen kann, sondern alsbald verwelken muß. Diese pantheistirend-emanatistische Grundanschauung blickt auch bei Geß in der Behauptung durch, daß die Seele des Menschen göttlicher Natur, ein Funke des göttlichen Feuers, Gottes Hauch sei (vgl. S. 189. 314). Auch Geß ferner sucht den Satz, daß der vollkommene Mensch, der in der historischen Person Jesu von Nazareth erschienen, schon an sich der Gottmensch sei, in seiner Weise festzuhalten und durchzuführen, erreicht aber gleichfalls nicht, wie schon bemerkt, seinen Zweck, bleibt vielmehr unwillkürlich in der Idee des bloßen Menschen

hangen.*) Haben wir nun aber in Jesu während des Standes seiner Niedrigkeit nur den in den Menschen gewandelten Gott, so wird uns für den Stand der Erhöhung

---

*) Daß von der Idee des vollkommenen Menschen aus nicht über den bloßen Menschen hinaus zum Gottmenschen hin zu gelangen ist, zeigt Schenkel, Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Bd. II. §. 75—84. S. 643—790. Dieser Dogmatiker, dem die Bekämpfung der „rückläufigen" Theologie mit Waffen zur Rechten und zur Linken Gewissenssache und Hauptaufgabe seines Lebens ist, repräsentirt selbst die Rückläufigkeit der modernen Theologie in den Socinianismus. Daß letzterer die Menschheitsidee nur als moralische, erstere aber sie als ethisch-religiöse bestimmt, macht für das christologische Resultat keinen wesentlichen Unterschied. Die eigenthümliche heilsgeschichtliche Dignität der Person Jesu Christi besteht nach Schenkel a. a. O. S. 643 nur darin, „daß das Selbstbewußtsein Gottes, sofern es von Ewigkeit bezogen ist auf die Menschheit, in ihr seine vollkommene menschheitliche Selbstoffenbarung gefunden hat, so daß in der Person Jesu Christi das Urbild der Menschheit und das Ebenbild der Gottheit zur geschichtlich wirklichen, ethisch vollendeten, Erscheinung gelangt ist." Die herkömmliche kirchliche Annahme, daß von Ewigkeit eine besondere innergöttliche zweite Persönlichkeit, der Logos existire, ist aufzugeben: denn dann bleibt nur die Assumtion der menschlichen Natur durch den Logos, welche den Begriff der wahren und vollen Menschheit Christi aufhebt, vgl. S. 658 f. Wie wohlthuend sei die socinianische (!) Entschiedenheit, welche die Persönlichkeit Christi als eine wesentlich menschliche faßt, gegenüber der arminianischen Verblaßtheit, die an die hergebrachten kirchlichen Formeln sich anklammernd sage (Limborch th. chr. III, 12, 4): Qua ratione id factum sit, ut utraque haec natura (Christi) una

nur der in den Gott zurückgewandelte Mensch übrig bleiben. Wie jener aufgehört hat, Gott zu sein, so wird dieser aufgehört haben, Mensch zu sein, so daß der Gottmensch eben

---

tantum sit persona, a nobis explicari nequit, quoniam nullum simile, quo id illustrari possit, datur exemplum. Vgl. S. 691 Anm. Die irrthümliche überlieferte trinitarische Vorstellung der hergebrachten Dogmatik mache die wirkliche Menschwerdung Gottes unmöglich. Der Logos sei vielmehr nur das innergöttliche Weltbewußtsein, welches zu seiner vollendeten Selbstverwirklichung innerweltliches, menschheitliches Selbstbewußtsein, menschliche Persönlichkeit werden mußte, vgl. 692 f. Seine exegetischen Beweisstücke holt unser Dogmatiker wohlgemuth aus der verrosteten Rüstkammer des Socinianismus hervor. Die ganze neuere Entwickelung der Exegese scheint er einfach verschlafen zu haben. Vgl. S. 706 ff. So instar omnium und eben so horribile als incredibile dictu sollen die Schriftstellen, welche deutlich eine persönliche Präexistenz Jesu lehren, nur besagen, daß Christus insofern allerdings ewig in Gott präexistirt habe, als der Vater ihn von Ewigkeit her auserwählt hatte, die Idee des Menschen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes in vollkommener Wahrheit und Reinheit darzustellen. Vgl. S. 710. Mit einem Worte: „Was Gott ewig gedacht hat, das muß zur rechten Zeit auch geschichtlich werden, und trotz des irdischen Anfanges tritt es dennoch mit seinem Beginne als ein ewig Seiendes auf. Jesus Christus ist von Ewigkeit her das Ebenbild Gottes und das Urbild der Menschheit, der Mensch, dessen sich Gott überzeitlich als des wahren bewußt ist, der vorhergesehene Mittelpunkt, der auserwählte Zielpunkt der Menschheit. Weil er dies in Ewigkeit nicht für sich, sondern in Gott ist, eben darum ist er es in der Zeit auch für sich und die ganze Menschheit geworden.“ Vergl.

so wenig für den Stand der Erhöhung, wie für den Stand der Erniedrigung erhalten bleibt, wir vielmehr mit einem doppelten Monophysitismus beschenkt werden, einer Verwandlung Gottes in den Menschen und einer Rückwand-

---

S. 726. Wenn es dann gleich weiter heißt: „Demzufolge ist mit dem Begriff der wahren Menschheit der Person Christi ohne Weiteres auch derjenige seiner wahren Gottheit gegeben," und S. 728: „Darum ist der Mensch Christus die persönliche Selbstoffenbarung des ewigen Gottes; insofern ist Gott selbst, und nichts Geringeres, in ihm Mensch geworden, insofern ist er der vollendete Gottmensch": so gemahnt uns dies an die überschwänglichen Redensarten von der himmlischen Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt des weiland Röhr'schen Rationalismus. Und so werden wir denn auch alsbald näher dahin aufgeklärt, daß die Idee der Menschheit in Gott Gott wesensgleich ist, und daß Christus seine einzigartige mittlerische Bedeutung dadurch erhalte, daß er die Idee der Menschheit, wie sie ewig persönlich in Gott lebte, aus seinem eigenen persönlich-menschlichen Selbstbewußtsein heraus in das Bewußtsein der Menschheit eingepflanzt hat und bis zu ihrer vollen Selbstverwirklichung sie einpflanzen wird." Vgl. S. 729 f. Christus ist hier nur Primus inter pares und wird nur abusive der Gottmensch genannt. Für einen solchen vollkommenen Menschen, der doch nur purus putus homo ist, kann aber weder eine speculative, noch eine heilsöconomische Nothwendigkeit nachgewiesen werden. Das absolute Urbild sinkt hier von selbst wieder zum relativen, wenn auch noch so erhabenen Vorbild herab. Der Socinianismus bietet keine Schutzwehr gegen das Wiedereinbrechen des rationalismus vulgaris.

lung des Menschen in Gott. Höchstens können die im Stadium der Entäußerung angenommenen menschheitlichen Bestimmtheiten dem zu seiner Herrlichkeit zurückgekehrten Sohne Gottes als accidentelle Prädicate seiner Gottheit verbleiben, wenn sich anders dabei etwas Klares und Bestimmtes denken läßt, und es könnte überdies der angenommene menschliche Leib als verklärtes Organ der Gottheit mit in den Stand der Herrlichkeit hinübergenommen werden, was uns aber immer keine wahre und vollständige Menschheit übrig läßt, vielmehr in das Endziel des Apollinarismus ausläuft. Und über diese monophysitisch apollinaristische Combination kömmt auch Geß in Wirklichkeit nicht hinaus (vgl. S. 249. 258 ff. 266 ff. 383).*)

---

*) Mit Geß stimmt auch G. L. Hahn, Die Theologie des N. T. I. §. 86—92 überein. Auch nach ihm hat der Sohn Gottes durch seine Fleischwerdung sich in einen Zustand relativer Getrenntheit vom Vater begeben, sich seiner göttlichen Daseinsform entäußert (S. 195), er der bisher Gott gewesen wird ein sinnlicher Mensch (S. 196). Nicht zwar als ob er aufgehört hätte der absolute Geist zu sein, als ob er seine göttliche Wesenheit aufgegeben hätte; aber er ist mit der Fleischwerdung in den Zustand der Potenz getreten, in einen Zustand, in welchem alle Majestät des Sohnes Gottes nur noch keimartig in ihm vorhanden war. Das absolute πνεῦμα ist zum beschränkten πνεῦμα eines sinnlichen Menschen geworden (S. 199. Vgl. auch Kahnis, Die Lehre vom heiligen Geiste, I. S. 58, welcher gleichfalls eine Verendlichung des Logosbewußtseins, ein Werden des unendlichen Logosbewußtseins zu einem endlich menschlichen annimmt). Sofern nun der Sohn Gottes, der ewige absolute Geist, auf der einen

Die modern gläubige und zugleich speculative Christologie theilt mit der rationalistischen Critik die Behauptung, daß die kirchliche Christologie, welche in der lutherischen Kirche den ihren Grundprincipien entsprechenden vollendeten Abschluß gefunden habe, dem Göttlichen ein einseitiges Uebergewicht über das Menschliche einräume, so daß das letztere von ersterem erdrückt erscheine, und daß sie es andererseits doch nicht zu einer wirklichen persönlichen Einheit göttlicher

---

Seite sich zu einem menschlichen πνεῦμα beschränkt, auf der anderen Seite dieses menschlich beschränkte πνεῦμα sich mit menschlicher σάρξ verbindet und in derselben erscheint, wird er selbst ein vollkommener und wahrer Mensch, ein Mensch gleich allen übrigen Menschen (S. 201). Das menschliche πνεῦμα Christi hatte aber eine unendliche Entwickelungskraft, vermöge deren es in demselben Grade, in welchem der Mensch Jesus überhaupt sich entwickelte, aus seiner Beschränkung wieder heraus und in den Besitz und Gebrauch der göttlichen δόξα hineintreten konnte und wirklich hineintrat. Wie die Menschwerdung anzusehen ist als eine Entäußerung, als eine Beschränkung, so ist die Entwickelung seiner menschlichen Natur anzusehen als eine allmählige Entschränkung des πνεῦμα aus dem Zustande der Potenzialität in den der wirklichen Gottheit. Hieraus geht hervor, daß der Potenz, der Entwickelungskraft und folglich auch der wirklichen Entwickelung nach das πνεῦμα Christi allerdings von dem aller übrigen Menschen verschieden war. (S. 207 f.) — Haben wir gesehen, daß diese Anschauungsweise die Gottmenschheit auf die bloße Menschheit reducirt, so zeigt der zuletzt angeführte Satz, daß auch ihr Bestreben, die reine Menschheit festzuhalten, ihr nicht gelingt. Der Christus dieser Kenotiker ist weder wahrer Gottmensch, noch auch wirklicher Mensch.

und menschlicher Natur bringe, vielmehr namentlich für den Stand der Erniedrigung die angebliche Einpersönlichkeit in eine Doppelpersönlichkeit auseinander klaffen lasse. So erreiche sie nicht die rechte organische Mitte zwischen Monophysitismus und Nestorianismus, die sie erstrebe, schwanke vielmehr zwischen beiden Extremen unsicher und haltungslos hin und her. Wir haben schon früher gesehen, daß diese Critik unbegründet sei. Die gerügten Mängel sollten nun dadurch vermieden werden, daß die Menschheit, welche als eine an und für sich selbst persönliche gedacht werden müsse, in ihr durch die Kirche verkürztes Recht wieder eingesetzt und der vollkommene Mensch selber als der Gottmensch erkannt werde. Die möglichen Hauptformen, in welche diese Anschauungsweise, wenn überhaupt noch an der Persönlichkeit Gottes und des Menschen festgehalten werden soll, sich kleiden kann und thatsächlich gekleidet hat, haben wir betrachtet. Entweder der vollkommene Mensch ist selber der Sohn Gottes und als solcher der präexistirende Gottmensch (Göschel), oder er wird in seiner liebenden Entgegenbewegung zum Sohne Gottes hin schließlich der Gottmensch (Rothe-Dorner), oder es entsteht durch liebende Herablassung des Sohnes Gottes, durch Selbstbeschränkung des Logos, durch Umsetzung des göttlichen Wesens in das menschliche der Gottmensch (Geß), welcher im Stande der Erniedrigung der Mensch ist, welcher Gott war, im Stande der Erhöhung der Gott ist, welcher Mensch war. Da hiermit die in der Sache selbst liegenden Möglichkeiten durchlaufen sind, so können wir uns nicht wundern, müssen es vielmehr als naturgemäß und nothwendig bezeichnen, daß

auf die Zeit der üppig wuchernden christologischen Dogmenbildung, die mit Bewahrung der angegebenen Grundformen eine reiche kaleidoscopisch verschiedene Figurenstellung darbot, eine Periode des Stillstandes und der Erschöpfung eingetreten ist, welche die beginnende Selbstauflösung verkündigt.*) Diese Christologieen bewähren in der That nur das alte Sprüchwort, daß tadeln leichter sei, als besser machen. Der Tadel, den sie gegen die Kirchenlehre richten, fällt auf sie selbst zurück. Wir haben erkannt, daß sie im Grunde nur eine neue Weise sind, alte Irrthümer zu lehren, und ihrerseits den Doketismus, Nestorianismus, Monophysitismus und Apollinarismus abwechselnd repristiniren. Ueber-

*) Wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, so ist dies ein Zeichen seines beginnenden Zerfalles. Dorner steht gegen die Kenotiker, die Kenotiker gegen Rothe-Dorner, Schenkel gegen beide. So droht ein bellum omnium contra omnes. Sie suchen viele Künste, und kommen weiter von dem Ziel! Wenn Dorner in der Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes Art. I. S. 380 behauptet, daß „unumstößlich und unter allgemeiner Anerkennung bewiesen ist, daß die Einheit der gottmenschlichen Person auf dem Wege der alten Dogmatik nicht erreichbar ist, welche von der Empfängniß an die Menschheit in das consortium der göttlichen Hypostase, Natur und Idiome erhoben sein läßt“: so dürfte das Blatt bald sich wenden und der Satz, daß auf dem Wege der modern gläubigen Theologie das Problem der Menschwerdung Gottes schlechthin nicht lösbar sei, daß dasselbe vielmehr schon längst von der Kirche Jesu Christi auf Grund der Offenbarung Gottes in heiliger Schrift gelöst sei, so weit überhaupt hier von Lösung die Rede sein kann, wieder zur allgemeinen Anerkennung gelangen.

dies aber ruht die Idee von der Identität des absoluten Menschen und des Gottmenschen auf der Idee der Wesenseinheit göttlicher und menschlicher Natur. Wie dieselbe aus der modernen Speculation entlehnt ist und die Grenzlinie zwischen Schöpfer und Geschöpf verrückt, so wird von ihr aus, wenn dennoch in der historischen Person Jesu von Nazareth der Gottmensch erschienen sein soll, nicht über die Schleiermacher'sche Christologie hinaus zu gelangen sein, welche den pantheistischen Grundgedanken von der Identität des Unendlichen und des Endlichen als Hinter- und Untergrund der dogmatischen Construction bewahrt hat. Aber auch die Schleiermacher'sche Christologie löst sich, wie wir gleichfalls erkannt haben, in ihrer letzten Consequenz wiederum in den nackten Pantheismus auf, den sie vergeblich zu überwinden strebt. Soll der Mensch an sich der Gottmensch sein, so kann nicht das einzelne Individuum, sondern nur die Menschheit als Totalität der Gottmensch sein.*) Man wird sich daher entschließen müssen, entweder die in dem Mysterium des Gottmenschen enthaltenen Begriffsmomente, mit Abwehr der das Mysterium auflösenden Verstandesgegensätze, anzuerkennen und herauszustellen, und so mit dem kirchlichen Inhalte auch die kirchliche Form zu acceptiren,

---

*) Dahingegen Christus als einzelnes Individuum wird dann im günstigsten Falle nur Vorbild, Muster und Bahnbrecher in intellectueller und religiös-ethischer Beziehung, nicht geschichtlich verwirklichtes Urbild, nicht Gottmensch sein. Und zu diesem trostlosen Resultate hat, wie wir gesehen, die Schenkel'sche Christologie wieder die Wege geebnet.

oder umgekehrt mit der speculativen Form auch den kirchlichen Inhalt sich zum speculativen verflüchtigen zu lassen. Auch hier also sind wir wieder zu der Alternative gedrängt, entweder Kirchenlehre, oder Pantheismus, tertium non datur: denn jedes tertium ist ein unhaltbarer und in sich selbst zerfallender Vermittelungsstandpunkt. Allerdings nun gleicht auch die Kirchenlehre einem harten Felsen, an dem man leicht sich stoßen kann; sie ist aber ein Fels, welcher reiche Goldadern in sich birgt. Es kömmt nur darauf an, den verborgenen Schatz zu heben, um die vollste Befriedigung aller berechtigten Bedürfnisse in ihm zu finden. Sie ist ein Fels, welcher mit dem Stabe des festen Glaubens und der liebenden Einsicht geschlagen sein will, so werden die Lebenswasser in vollen Strömen zur Stillung des geistlichen Durstes entgegensprudeln. Dabei kömmt es nicht auf die bloße Repristination ihrer äußeren Form, sondern auf das Verstehen und Festhalten ihrer sämmtlichen materialen Grundgedanken an, welche freilich gleichen Gegensätzen gegenüber auch in der gleichen Form und Gestalt sich ausprägen werden. Aber auch da, wo die Entwickelung nicht durch den Gegensatz bedingt ist, sondern sich frei aus sich selbst bewegt und entfaltet, darf doch kein fremdartiger materialer Grundgedanke unter der Firma der bloßen Formveränderung und angeblichen Fortbildung aus den eigenen Principien heraus eingesetzt und gleichsam eingeschmuggelt werden. Die wahre Fortbildung wird nur in der wo möglich tieferen Erforschung der mannigfachen speculativen Probleme bestehen können, welche die Kirchenlehre stellt, wie des Wesens der Persönlichkeit, der göttlichen und menschlichen Na-

tur, des Verhältnisses des Leibes zur Räumlichkeit u. s. f. Aber auch hier wird das δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, das διὰ πίστεως οὐ διὰ εἴδους immer bestehen bleiben, das Mysterium wird trotz aller annähernden Erkenntniß niemals aufhören, Mysterium zu sein, und das Ende kehrt stets in den Anfang zurück, indem alle wahrhaftige Erkenntniß göttlicher Dinge vom Glauben ausgeht und in den Glauben zurückgeht, so daß dem credo ut intelligam sich mit gleicher Berechtigung ein intelligo ut credam zur Seite setzen läßt.

Sehen wir schließlich noch zu, wie weit die kirchliche Christologie dem Christusbilde entspricht, welches in der neutestamentlichen Schrift verzeichnet ist. Beginnen wir mit den Evangelien, so sind bekanntlich von Alters her die Synoptiker als die somatischen Evangelien im Unterschiede vom Johannes als dem pneumatischen Evangelium bezeichnet worden, indem jene die menschliche, dieses die göttliche Natur des Erlösers uns vor Augen stelle. Doch hat diese Unterscheidung jedenfalls nur eine relative Wahrheit und Berechtigung; die denominatio geschieht nur a parte potiori, insofern beide den Gottmenschen, die Synoptiker aber den Gottmenschen, Johannes den Gottmenschen schildert. In der That finden sich bei allen vier Evangelisten dieselben Elemente, nur in verschiedener Verhältnißstellung. Daß bei den Synoptikern Jesus als wahrer und wirklicher Mensch auftritt, bedarf keines besonderen Nachweises. Er wird empfangen und geboren, am achten Tage beschnitten und muß schon als kleines Kindlein vor Herodis Verfolgung nach Aegypten geflüchtet werden, wächst und nimmt zu an Alter und Weisheit, und ist den Eltern unterthan,

wird getauft, mit dem Geiste gesalbt und vom Teufel versucht, richtet das prophetische Lehramt aus, das ihm von Gott befohlen ist, zieht umher in Armuth und Niedrigkeit, wird müde und matt, hungert und dürstet, wird von seinen Feinden verlästert, verspottet und verfolgt, ist betrübt bis an den Tod, betet zu seinem himmlischen Vater, wird an's Kreuz geschlagen, von Gott verlassen, stirbt und wird begraben. Zwar stehen allen diesen Stufen seiner Niedrigkeit als Gegengewicht besondere Momente der Herrlichkeit zur Seite, nämlich seine Empfängniß vom heiligen Geiste, seine Geburt von der Jungfrau, die Offenbarung seines himmlischen Vaters bei seiner Taufe, sein siegreiches Bestehen der satanischen Versuchung, die Wunderwerke, welche er verrichtet, die Wunderzeichen, welche bei seinem Tode geschehen, seine Auferweckung, Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten des Vaters. Doch kann hierbei zunächst noch zweifelhaft sein, ob er durch alles das als mehr erwiesen werden soll, denn als der auserwählte Mensch und Liebling Gottes, mit dem Gott ist, und an dem er seine Allmacht bewährt und sein väterliches Wohlgefallen besiegelt. Dann hätten wir zwar den außerordentlichen, wunderbaren Menschen, doch immer nur den bloßen Menschen, den zweiten Adam, welcher die Aufgabe gelöst hat, die der erste Adam im Stiche gelassen, und so zu der Herrlichkeit gelangt ist, die dieser verscherzt hat. Indeß schon bei den Synoptikern erhält dieser Mensch Prädicate, welche deutlich und unwidersprechlich seine Gottheit bekunden. Schon durch den Namen Jesus, welchen ihm der Engel vor seiner Geburt beilegt Matth. 1, 21 wird er als der bezeichnet,

welcher sein Volk selig machen wird von ihren Sünden; er ist der anbetungswürdige König Israels Matth. 2, 2. 6. 11., der König des Himmelreiches Matth. 3, 2. 4, 17. 7, 21 ff. 13, 41. 21, 5. 9. 24, 46 ff. 25, 19 ff. 31 ff. 27, 11; er wird nicht nur getauft, sondern er tauft auch selbst mit dem heiligen Geiste Matth. 3, 11; er ist das Licht derer, die in Finsterniß sitzen Matth. 4, 16 vgl. Luc. 1, 78 f. 2, 32., wie die Seinen Licht sind vom Lichte Matth. 5, 14; er ist der Arzt der Kranken Matth. 9, 12 f., der Erquicker der Mühseligen und Beladenen Matth. 11, 28., der Seligmacher dessen, was verloren ist Matth. 18, 11. 23, 37; er ist der Bräutigam Matth. 9, 15. 22, 2. 25, 1 ff., der Meister, Herr und Hausvater Matth. 10, 24 f. 23, 8. 10. 26, 18., der Hirte seiner Heerde Matth. 26, 31. — Johannes der Täufer ist der Engel des Herrn, Jesus aber ist größer denn er Matth. 11, 10 f.: denn Johannes ist nur vor ihm hergesandt, um ihm, dem Herrn, der zu seinem Tempel kömmt (Maleachi 3, 1), den Weg zu bereiten; Jesus ist größer als der Tempel Matth. 12, 6., Herr über den Sabbath Matth. 12, 8., mehr denn Jonas und Salomo Matth. 12, 41. 42., Davids Herr Matth. 22, 45., welchen viele Propheten, Gerechte und Könige sich gesehnet haben, zu schauen Matth. 13, 16 f. Luc. 10, 24. Wahrlich der, welcher solches von sich aussagt, was unter Israel kein Prophet jemals von sich ausgesagt hatte, noch aussagen durfte, sondern was zum Theil ausdrücklich nur Jehovah im A. B. von sich prädicirt, wäre mit Recht von den Hohenpriestern, den Aeltesten und dem ganzen Rathe wegen Gotteslästerung gekreuzigt worden Matth. 26, 65 f.,

wenn er ein bloßer, sei es auch der wunderbarste Mensch und nicht Gott in der Höhe selber gewesen wäre. Nur weil er Gott der Herr selber ist, konnte er auch von einer Verfolgung der Seinen um seines Namens willen reden, wie die Propheten des A. B. um des Namens Jehovahs willen verfolgt wurden Matth. 5, 11 f. 10, 18. 22. 24, 9., ein Bekenntniß seines Namens von den Menschen fordern Matth. 10, 32., den Seinen gebieten, ihn mehr zu lieben, als Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter, ja das Leben zu verlieren um seinetwillen Matth. 10, 37 ff. vgl. 12, 48 ff., und Alles zu verlassen um seines Namens willen Matth. 19, 29., auf welchen Namen nach der Weissagung des Propheten auch die Heiden hoffen werden Matth. 12, 21. Das ist kein anderer Name als der hochheilige שֵׁם יְהוָֹה. Nur darum endlich konnte er auch sagen, daß wer ihn aufnimmt, den aufnehme, der ihn gesandt hat Matth. 10, 40 vgl. 18, 5.

Zur Bezeichnung der Menschheit Jesu dient nun der Ausdruck „des Menschen Sohn", zur Bezeichnung seiner Gottheit der Ausdruck „Gottes Sohn". Daß letzterer schon überall, wo er im ersten Evangelium vorkömmt, nicht nur ethische, oder theokratische, sondern metaphysische Bedeutung hat, ist unzweifelhaft. Gleich bei der Taufe Jesu Matth. 3, 17 zeugt der Vater vom Himmel über ihn: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. Wie kurz vor seinem Scheiden von der Erde der Herr in dem Gebote, zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19) eben durch die Coordination des Sohnes mit dem Vater und Geist die

wesentliche Gottheit des Sohnes bezeugt, so finden wir auch hier gleich nach seinem ersten öffentlichen Auftreten bei seiner eigenen Taufe einen analogen Parallelismus von Vater, Sohn und Geist, eine Offenbarmachung der ontologischen Trinität. Dieselbe Stimme des Vaters vom Himmel erschallt zum zweiten Male über ihn bei seiner Verklärung, in der eben die Gottesherrlichkeit des Menschensohnes sich enthüllte, mit dem Gebote, ihn (den wahrhaftigen Offenbarer des Vaters, das persönliche Wort Gottes, den vollkommenen Propheten Deuteron. 18) zu hören Matth. 17, 5. An jene erste Erklärung Jesu für den Sohn Gottes anknüpfend, sagt dann sogleich der Satan in seiner Versuchung: Bist du Gottes Sohn Matth. 4, 3. 6, und daß auch er diese Bezeichnung im absoluten Sinne des Wortes verstanden, bekundet die Zumuthung, als Sohn Gottes Steine in Brod zu verwandeln, und sich von der Zinne des Tempels hinab zu lassen, also göttliche Wunderwerke in der Kraft seiner Gottessohnschaft zu verrichten. Eben so bekennen die Dämonen Matth. 8, 29 ihn als den Sohn Gottes, dessen Obmacht über sich sie anerkennen, und die Befürchtung aussprechen, daß er gekommen sei, sie vor der Zeit der Endpein zu übergeben. Wenn ferner da, wo der Herr selber sich als den Sohn Gottes bezeichnet Matth. 11, 27., er sich als solchem die Allmacht und absolute Gotteserkenntniß zuschreibt, und sich als den ausschließlichen Offenbarer des Vaters hinstellt: so ist klar, daß er die Gottessohnschaft nur im metaphysischen Sinne des Wortes meinen kann. Dasselbe gilt von Matth. 21, 37 f., wo er selbst der Sohn (vgl. Luc. 20, 13 ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)

und Erbe ist im Gegensatze zu den Knechten des Hausvaters und Herrn des Weinberges, so wie von Matth. 22, 2 ff., wo der König des Himmelreiches ihm seinem Sohne Hochzeit macht und durch seine Knechte die Gäste zur Hochzeit ladet. Wenn weiter seine Jünger, nachdem er sich so eben erwiesen als der Herr, dem Wind und Meer gehorsam sind (vgl. Hiob 9, 8. Ps. 89, 10), anbetend vor ihm niederfallen und sprechen: Du bist wahrlich Gottes Sohn Matth. 14, 33: so war dies unzweifelhaft ein Moment, wo ihnen die Gottheit ihres Herrn entgegen leuchtete. Dasselbe ist von Matth. 16, 16 zu sagen, wo Petrus auf die Frage des Herrn, für wen die Leute des Menschen Sohn hielten, im Gegensatz zu ihrem Glauben, daß er ein bloßer Prophet sei, ihn als Christum den Sohn des lebendigen Gottes bekennt, welches Bekenntniß Jesus als eine besondere übernatürliche Offenbarung seines Vaters im Himmel bezeichnet, und dessen Wahrheit er dadurch besiegelt, daß er auf dieses Bekenntniß seiner Gottessohnschaft seine Gemeinde zu bauen und eben als der Gottessohn und König des Himmelreiches ihm des Himmelreiches Schlüssel zu geben verheißt. Wie er hier im Gegensatz zum Menschensohn als Gottessohn bezeichnet wird, so ist er auch Gottessohn im Gegensatz zu Davids Sohn Matth. 22, 45. Denn wenn er dort ablehnt, daß er Davids Sohn sei, weil er ja Davids Herr sei: so folgt, daß er als Davids Herr nicht Davids Sohn, sondern Gottes Sohn ist. Denselben Gegensatz zwischen des Menschen Sohn und Gottes Sohn finden wir endlich auch Matth. 26, 63 f. Wenn Jesus hier vor dem Hohenpriester beschwört, daß er Gottes

Sohn sei, und dies dadurch beweist, daß er, des Menschen Sohn, sitzen werde zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels: so ergibt sich die metaphysische Bedeutung seiner Gottessohnschaft, weil dieselbe eben durch seine verherrlichte und durchgottete Menschheit sich erweisen soll.*) Diese Stelle gibt uns nun zugleich Aufschluß über

---

*) Aus dieser durchgängigen Bedeutung des *υἱὸς θεοῦ* beim Matthäus ergibt sich, in welchem Sinne der Evangelist den Ausdruck auch 2, 15. 27, 40. 43. 54 in dem angeführten Prophetenspruche, im Munde der Juden und Hohenpriester, so wie des Hauptmannes unter dem Kreuze, seinerseits verstanden wissen will. In der That brach ja letzterer in den Ausruf: Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen! nur in Folge der großen und erschütternden Wunder aus, welche beim Tode Jesu sich ereigneten. Besonders deutlich tritt uns auch Marc. 1, 1. 2. 3. die metaphysische Bedeutung des Ausdruckes *υἱὸς τοῦ θεοῦ* entgegen, woselbst der Sohn Gottes als der *κύριος* bezeichnet wird, welchem der Weissagung entsprechend Johannes der Täufer voraufgesendet ist, um ihm den Weg zu bereiten. Darum wird auch Luc. 1, 35 *υἱὸς θεοῦ* im metaphysischen Sinne zu fassen und mit älteren Auslegern auf *δύναμις ὑψίστου*, wie *τὸ γεννώμενον ἅγιον* auf *πνεῦμα ἅγιον* zurückzubeziehen sein. *Δύναμις ὑψίστου* ist dann nicht identisch mit *πνεῦμα ἅγιον*, entspricht vielmehr dem *υἱὸς ὑψίστου* v. 32. Auch de Wette nimmt *υἱὸς θεοῦ* Luc. 1, 35 im metaphysischen Sinne, wiewohl er *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου* nicht unterscheidet. Dagegen bemerkt Meyer z. St.: „Mit Recht haben strenge dogmatische Ausleger, wie Calov, den heil. Geist und die Kraft des Höchsten unterschieden." Wenn er aber dennoch die *δύναμις ὑψίστου* nicht vom Sohne Gottes verstanden wissen will, so ist gar nicht einzusehen, wovon sie im Unter-

die Bedeutung des Menschensohnes. Schon der Gegensatz, welcher in den Ausdrücken Gottessohn und Menschensohn an sich liegt, weiset darauf hin, daß wie jener Bezeichnung seiner Hoheit, so dieser Bezeichnung seiner Niedrigkeit ist. So birgt also der Menschensohn den Gottessohn gleichsam im Hintergrunde. Wenn Jesus sich Menschensohn nennt, so zeigt dies die gnadenreiche Herablassung an, in welcher der Gottessohn unser Fleisch und Blut an sich genommen hat, in die menschliche Natur eingegangen ist. Er, der in Niedrigkeit vor uns steht als des Menschen Sohn, ist doch der wahrhaftige Gottessohn, und wird sich dereinst als solcher erweisen, wenn er erscheinen wird als der Menschensohn in Hoheit und Herrlichkeit. Und dies grade besagt Matth. 26, 63 f. ausdrücklich. Wir haben hier zugleich einen Hinweis auf die bekannte Danielstelle, welche überhaupt die Grundlage für die Bezeichnung υἱὸς ἀνθρώπου bildet. Dort erscheint der Menschensohn in Herrlichkeit, was eben beweiset, daß er der Gottessohn und als solcher der durchgottete Mensch ist. Es ist dies aber derselbe, welcher während seines Wandels auf Erden in Niedrigkeit vor uns steht. Darum in allen Stellen, an welchen schon in unserem ersten Evangelium Jesus sich des Menschen Sohn nennt, deutet er damit entweder auf seine gegenwärtige Niedrigkeit oder auf seine zukünftige Herrlichkeit. Des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege

---

schiede von πνεῦμα ἅγιον verstanden werden soll. Keinenfalls wird υἱὸς θεοῦ hier vom durchgehenden neutestamentlichen, auch schon synoptischen Sprachgebrauche abweichen.

Matth. 8, 20., isset und trinket 11, 19., wer etwas wider ihn redet, dem wird es vergeben 12, 32., er wird drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein 12, 40., wer sagen die Leute, daß er sei? 16, 13., er muß leiden 17, 12., überantwortet werden in der Menschen Hände 17, 22., die Hohenpriester werden ihn verdammen zum Tode 20, 18., er ist gekommen zu dienen und sein Leben zu geben 20, 28., er wird gekreuziget werden 26, 2., wird verrathen 26, 24 und in der Sünder Hände überantwortet 26, 45. Dieser Menschensohn in Niedrigkeit hat dennoch Macht auf Erden, die Sünden zu vergeben 9, 6., ist ein Herr auch über den Sabbath 12, 8., säet guten Saamen 13, 37., ist gekommen, das Verlorene selig zu machen 18, 11., und wird dereinst wieder kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, nachdem er auferstanden ist von den Todten, und sitzen auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit, er wird kommen in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit, und sitzen zur Rechten der Kraft 10, 23. 13, 41. 16, 27 f. 17, 9. 19, 28. 24, 27. 30. 39. 44. 25, 13. 31. 26, 64. *)

---

*) Vgl. Hengstenberg, Das Evangelium des heiligen Johannes, Bd. I. S. 131: „Die Engel steigen herab auf den Menschensohn, so wie sie auch von diesem emporsteigen. Als den Menschensohn bezeichnet sich Jesus nach Abzug der Parallelstellen 55 Mal. Die Bezeichnung weist überall auf Dan. 7, 13. 14 zurück. Bei Daniel ist mit dem Erscheinen des Messias als Menschensohn zugleich die Hinweisung auf die himmlische Hoheit verbunden. Diese Verbindung hat der Herr hier, wie auch an einer ganzen Reihe von andern Stellen im

Wie nun des Menschen Sohn Sohn Gottes ist, so ist er auch die Weisheit Gottes Matth. 11, 19. Luc. 7, 35.,*) ja er ist selber Gott mit uns (Ἐμμανουήλ) Matth. 1, 23. Auch sonst wird er nicht undeutlich, wenn auch nur mittelbar, schon im ersten Evangelium als Gott bezeichnet, indem solche Aussagen der alttestamentlichen Schrift, welche sich auf Jehovah beziehen, auf ihn angewendet werden. Denn er sagt Matth. 21, 16 von sich selbst, was Ps. 8, 2 von Jehovah gilt, in Bezug auf das Hosianna, welches die Kinder ihm im Tempel zurufen: „Habt ihr nie gelesen: Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet?" Eben so ist Jesus bei Matth. 13, 14 f. der Jehovah des A. B., welcher beim Propheten Jesaias 6, 9. 10 das Verstockungsgericht über Israel verhängt, und wird Matth. 27, 9. 10 die auf Jehovah bezügliche Weissagung des Propheten als an Jesu erfüllt nach-

---

Auge. Die Bezeichnung hat in solchen Stellen apologetische Bedeutung. Sie räumt ein, was vor Augen liegt, deutet aber zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hoheit, vgl. Christol. 3, 1 S. 17. So ist hier: zu dem Menschensohn s. v. a. zu mir, der ich trotz meiner Erscheinung in Niedrigkeit und in der Aehnlichkeit der Menschen, doch daneben Gottes Sohn bin und als solcher durch das Herabsteigen der Engel werde erwiesen werden. Der Menschensohn setzt sein Dasein fort in der von ihm gegründeten Kirche, bei der er alle Tage ist bis zum Ende der Welt, und von der beständig die Engel Gottes aufsteigen und zu ihr herabsteigen."

*) Hieronym.: Ego, qui sum Dei virtus et sapientia Dei, juste fecisse ab apostolis meis filiis comprobatus sum.

gewiesen (vgl. Hengstenberg, Christologie 2. Ausg. III, 1 S. 455 ff. und S. 463 ff.).*)

Jesus ist des Menschen Sohn und Gottes Sohn, ja Gott der Herr selber. Und doch ist es überall nur einer und derselbe, dasselbe Ich, dieselbe Person, welche eben beides ist. Nirgends unterscheidet sich des Menschen Sohn vom Sohne Gottes als ein Ich und Du, sondern des Menschen Sohn ist der Sohn Gottes selber und der Sohn Gottes ist des Menschen Sohn. Die Einheit von Gottheit und Menschheit, welche das Evangelium uns darstellt, läßt sich nicht als moralische oder mystische, sondern eben nur als persönliche Einheit bestimmen.

Aber auch die Wirkungen dieser wunderbaren Einheit in der Durchgottung der menschlichen Natur schildert schon unser erstes Evangelium. Jesus ist zwar, und wird wiederholt genannt, Prophet; aber seine prophetischen Worte sind nicht, wie bei den alttestamentlichen Propheten, Wir-

---

*) Als verborgene und doch deutlich durchscheinende Andeutungen der wahren Gottheit des Menschensohnes lassen sich auch betrachten Marc. 2, 7. 10. vgl. Luc. 7, 49., wonach nur Gott und doch auch des Menschen Sohn Macht hat, Sünden zu vergeben, und Marc. 5, 19. 20., wo Jesus dem geheilten Besessenen gebietet, zu verkündigen, wie große Wohlthat ihm der Herr (ὁ κύριος, nach Luc. 8, 39 ὁ θεός) gethan, er aber ausruft, wie große Wohlthat ihm Jesus gethan. Vgl. auch Luc. 1, 16. 17. 76., wo Johannes als Elias vor Gott dem Herrn (κύριος ὁ θεός) hergehen soll, und 1, 43, wo Maria von Elisabeth ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου genannt wird.

kung der von außen an ihn herankommenden und ihm mitgetheilten Offenbarung; vielmehr ist er die Weisheit Gottes selber Matth. 11, 19.; er kennt den Vater eben so vollkommen, wie der Vater ihn kennt, und diese seine selbsteigene Kenntniß, die absolute Gotteserkenntniß des Sohnes Gottes ist es, welche er offenbart Matth. 11, 27. vgl. Luc. 10, 22. Es ist der allwissende Mensch Jesus, welcher hier vor uns steht, der deshalb auch von seinen Worten sagen konnte, daß sie nicht vergehen, obschon Himmel und Erde vergehen Matth. 24, 35. Eben so wie seine prophetischen Worte, sind aber auch seine prophetischen Werke, nicht wie bei den alttestamentlichen Propheten Ausfluß einer fremden, ihm bloß geliehenen Kraft, sondern seiner eigensten, ihm dem Menschen Jesu als dem Sohne Gottes einwohnenden Gotteskraft. *) Sprich nur ein Wort, sagt der Hauptmann zu ihm Matth. 8, 8., so wird mein Knecht gesund, und stellt seine als eines der Obrigkeit unterthänigen Menschen beschränkte Macht über seine Knechte Jesu unbeschränkter Macht entgegen. Wind und Meer sind ihm gehorsam Matth. 8, 27. Die Teufel, welche so eben seine als des Sohnes Gottes Obmacht über sich anerkannt haben, bitten ihn, wenn er sie austreiben wolle,

---

*) Vgl. Kleinschmidt, Die typologischen Citate der vier Evangelien. Halle 1861. S. 45: „In Christo wurde der Connex des heiligen Geistes mit den zu Propheten ausgewählten Menschen bis zu der höchst möglichen Stufe fortgesetzt und vollendet in der Art, daß er ihn, weil er wahrhaftiger Gott ist, als Mensch hat, während die Propheten nur die Werkzeuge des heiligen Geistes waren."

ihnen zu erlauben, in die Heerde Säue zu fahren Matth. 8, 29. 31. Des Menschen Sohn, welcher Macht hat auf Erden Sünden zu vergeben, spricht zu dem Gichtbrüchigen: Stehe auf und wandle! Matth. 9, 6. Wer nur sein Kleid anrührt, wird gesund Matth. 9, 21. 14, 36., denn Kraft des Lebens und der Gesundheit strömt von seinem Leibe aus Marc. 5, 30. Luc. 6, 19. 8, 46. Wer da glaubt, daß Er solches thun kann, dem geschieht, wie er geglaubet hat Matth. 9, 28 f. Die Macht, welche er selber besitzt, über die unsaubern Geister und zu heilen allerlei Krankheit, verleiht er auch seinen Jüngern Matth. 10, 1. 8. vgl. auch Marc. 9, 38. Luc. 10, 17. Er ist also selbst die Quelle dieser Macht. Er ist der Wunderthäter schlechthin Matth. 11, 5. Er ist stärker als der Satan, indem er den Starken bindet und beraubt Matth. 12, 29. Luc. 11, 21 f. Er gebietet dem starken Winde und er legt sich, und die Menschen erkennen und bekennen, daß des Menschen Sohn, der solches thut, wahrlich Gottes Sohn ist Matth. 14, 33.*) Darum sagt er: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater Matth. 11, 27. Wie der allwissende, so ist es auch der allmächtige Menschensohn, welcher hier vor uns steht. Ja nicht nur der allwissende und allmächtige, sondern auch der allgegenwärtige Mensch ist er schon im Stande der Erniedrigung. Denn schon damals hat er gesprochen: Wo

*) Vgl. auch Marc. 7, 37, wo die auf Jesum bezüglichen Worte: „Er hat alles wohl gemacht; die Tauben macht er hörend, und die Sprachlosen redend,“ ganz wie eine Charakteristik göttlicher Allmacht klingen.

zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen Matth. 18, 20.

Nirgends aber gebraucht er diese seiner Menschheit einwohnende Gottesherrlichkeit zu seiner Selbstverherrlichung, sondern überall nur zum Zwecke seines Amtes und im Dienste der Menschen seiner Brüder. Wie also die Strahlen seiner Gottesfülle nur vereinzelt und gebrochen durch den Vorhang seines Fleisches hindurchscheinen, so verharrt er selbst bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit in seiner Niedrigkeit, weil er eben auch hier nur den Seinen dienstbar ist. Und überdieß verbleibt er fortwährend für seine eigene Person in Armuth, Schmach, Ohnmacht und Beschränktheit. Denn er ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene. So sehen wir also den Menschensohn, welcher Gottes Sohn ist, schon in statu humiliationis im Besitze und doch in der Entäußerung vom Gebrauche oder doch nur im theilweisen Gebrauche der ihm mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Daß diese Entäußerung eine freiwillige Entäußerung war, bezeugt seine Verklärung auf dem Berge Matth. 17, 2, wo sein Angesicht leuchtete, wie die Sonne. Es war dieß eine momentane Anticipation des status exaltationis, von dem er unmittelbar vorher Matth. 16, 27 f. geredet hatte. Sie sollte ihm und den Jüngern zur Stärkung auf sein nahe bevorstehendes Leiden, die Spitze seines status exinanitionis, dienen. Was aber einmal an ihm geschah, das hätte immer geschehen können, so daß er von Anfang an und fortdauernd auch als Menschensohn in göttlicher Glorie hätte auf Erden erscheinen können. Daß er sich selbst der tiefsten

Stufe seiner Erniedrigung, dem Tode, wie vielmehr also allen voraufgehenden Stufen hätte entziehen können, liegt auch in seinen Worten, daß er den Vater bitten könnte, daß er ihm zuschickte mehr denn zwölf Legionen Engel Matth. 26, 53. Und daß sein Tod der Tod des Gottmenschen, also selbstentäußernde, freiwillige Hingabe in den Tod war, kam durch die wunderbaren, ihn begleitenden Zeichen, wie durch das Bekenntniß seiner Gottessohnschaft, welches in Folge derselben laut ward, zur Darstellung Matth. 27, 51—54. Denn wiewohl es ihm als dem Menschensohne gebührte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen Matth. 3, 15., so war er doch als Gottessohn frei vom Gesetze Matth. 17, 26., also auch vom Gesetze des Todes. Demnach wird das Nichtwissen des Tages und der Stunde des Gerichtes auch von Seiten des Sohnes Matth. 24, 36. Marc. 13, 32 nur auf das Nichtwissen seiner Menschheit bezogen werden können. Haben wir erkannt, daß die seiner Menschheit kraft ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit mitgetheilten und auch im Stande der Erniedrigung von ihr besessenen göttlichen Eigenschaften sich nur wirksam erwiesen zum Zwecke seines messianischen Amtes: so erkennen wir auch, warum das Wissen des Gerichtstages ihm nicht zu Theil ward. Denn Tag und Stunde des Gerichtes sollte seiner Kirche nicht geoffenbaret werden und ist ihr bis auf den heutigen Tag verborgen. Im entgegengesetzten Falle hätte er ihn gewußt, ja es wird sogar ausgedrückt, wie es auffallend sei, daß er ihn nicht wisse, denn das Nichtwissen des Sohnes steht im klimaktischen Verhältnisse zum Nichtwissen der Engel im Himmel, weil sein Wissen das ihrige

übertrifft, d. i. weil es eben als Wissen des Sohnes Gottes ein absolut göttliches Wissen ist, welches nur in diesem Falle seiner Menschheit sich nicht aktuell mitgetheilt hatte.

Die Allmacht und Allgegenwart nun, welche der Menschensohn schon im Stande der Niedrigkeit von sich prädicirt hatte, sagt er wiederholt nach seiner Auferstehung von den Todten im Stande der Erhöhung von sich aus Matth. 28, 18. 20. Dieselbe sollte von nun an als eine ununterbrochen wirksame sich erweisen, wo er im Begriff war gen Himmel zu fahren und sich zu setzen zur Rechten der Kraft, um am jüngsten Tage seine durchgottete Menschheit aller Augen zu offenbaren, wenn er wieder kommen wird in Herrlichkeit. (Vgl. die vorher S. 390 angeführten Stellen.)

Demnach enthält schon das Evangelium Matthäi und also die synoptischen Evangelien überhaupt, deren Grundtypus ja in jenen ausgeprägt ist, sämmtliche Momente der kirchlichen Christologie, die wir in unserer dogmatischen Darstellung betrachtet haben. Um so weniger hatte die ebjonitische Christologie Berechtigung, sich auf das Evangelium Matthäi zu stützen, obschon dasselbe von vorneherein Jesum als den Sohn Davids, des Sohnes Abrahams bezeichnet Matth. 1, 1. Das ist aber der wunderbare Organismus des Wortes Gottes, daß in jedem Theile desselben das Ganze enthalten ist, also auch das Evangelium Matthäi als erstes Buch der neutestamentlichen Schrift schon das vollständige Christusbild nach allen seinen Grundzügen uns darstellt, welches dann in der gesammten neutestamentlichen Schrift nur weiter ausgezeichnet und allseitig entfaltet wird.

Gehen wir zum Evangelium Johannis über: so ist bei ihm Jesus eben so wohl Gottes Sohn als des Menschen Sohn; wenn er aber bei Matthäus und den Synoptikern überhaupt als des Menschen Sohn auftritt, welcher Gottes Sohn ist, so beim Johannes als Gottes Sohn, welcher des Menschen Sohn ist. Schon das verschiedene Zahlenverhältniß, in welchem beim Matthäus und Johannes diese Bezeichnungen stehen, ist charakteristisch für die Tendenz ihrer Schilderungen. Während Jesus beim Matthäus dreißig Mal sich des Menschen Sohn nennt, wird er nur halbmal so oft Gottes Sohn genannt; und während er umgekehrt beim Johannes sich nur zehnmal als des Menschen Sohn bezeichnet, nennt er sich daselbst dreimal so oft Gottes Sohn. Ueberdieß bezeichnet er sich beim Matthäus selber und direkt nur zweimal als *υἱὸς θεοῦ*, einmal in seinem Gebete zu seinem himmlischen Vater 11, 27., und dann vor den Menschen und seinen Feinden zum erstenmale im letzten entscheidenden Momente auf Befragen des Hohenpriesters 26, 63 f., während er beim Johannes von Anfang an und fortwährend mit diesem Bekenntnisse (vgl. besonders K. 5) hervortritt. Und während er, wie wir gesehen haben, beim Matthäus sich fast durchgehend nur Menschensohn nennt theils zur Bezeichnung seiner gegenwärtigen Niedrigkeit, theils zur Bezeichnung seiner zukünftigen Hoheit, nennt er sich beim Johannes immer nur Menschensohn, wo er nicht nur von seiner zukünftigen, sondern auch von seiner schon gegenwärtigen Herrlichkeit im Gegensatz zu seiner Erscheinung in Knechtsgestalt redet. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, beginnt er gleich 1, 52., von nun an werdet ihr den Himmel offen

sehen, und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn. Des Menschen Sohn, der im Himmel ist, sagt er 3, 13., und des Menschen Sohn muß erhöhet werden 3, 14., was allerdings (vgl. Meyer und Hengstenberg z. St.) von der Erhöhung des Menschensohnes an's Kreuz (eben so 8, 28. 12, 32. 34) zu verstehen ist, aber doch das Kreuz nicht als Holz der Schmach, sondern der Herrlichkeit bezeichnet. Dem Menschensohn ist nach 5, 27 Macht gegeben, das Gericht zu halten, er gibt nach 6, 27 die unvergängliche Lebensspeise, welche nach 6, 53 sein Fleisch ist; er wird nach 6, 62 auffahren dahin, wo er zuvor war; 12, 23 ist die Stunde gekommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde, und endlich heißt es 13, 31 in Anticipation des unmittelbar bevorstehenden δοξασμός: „Nun ist des Menschen Sohn verkläret." Wenn wir aber ferner erkannt haben, daß schon beim Matthäus der Ausdruck υἱὸς θεοῦ immer im metaphysischen Sinne des Wortes steht: so wird dies beim Johannes um so weniger eines Beweises bedürfen. Nennt ihn doch gleich der Prolog 1, 14 vgl. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9 den Eingeborenen vom Vater (μονογενὴς παρὰ πατρός vgl. Meyer und Hengstenberg z. St.) im Gegensatz zu den Gotteskindern 1, 12., welche es erst durch den Glauben an seinen Namen geworden sind. Trotzdem daß es auch von ihnen heißt ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν 1, 13., ist er doch der μονογενής, weil eben sie nur durch ethische oder mystische, er hingegen allein durch physische oder hyperphysische Zeugung als der wesentliche Sohn Gottes aus Gott geboren ist. Diesem Sohne hat der Vater Alles in die Hand gegeben 3, 35.,

ja er hat ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, wie der Vater das Leben hat in ihm selber 5, 26.*) Darum erkennen die Juden ganz richtig 5, 18., daß er Gott seinen eigenen Vater (πατέρα ἴδιον) nenne, und sich

*) Zu welchen exegetischen Willkürlichkeiten die Kenotiker ihre Zuflucht nehmen müssen, zeigt recht deutlich Geß zu dieser Stelle. Er sagt a. a. O. S. 298: „Ist also nicht der Besitz des Gotteslebens dem irdischen Sohne so gut als dem vorirdischen eigen gewesen? Bezöge sich dieses Wort Jesu eben so sehr auf seinen Wandel auf Erden, wie auf sein vorirdisches und nachirdisches Leben, so müßten wir allerdings diese Frage bejahen. Eben damit würde Alles umgestoßen, was wir über Selbstentäußerung des fleischwerdenden Logos sagten." Deshalb werden wir S. 301 ff. belehrt, daß das richtige Verständniß von Joh. 5, 26 nur dieses sein könne, daß Jesus hier auf das ewige Geben des Lebens vom Vater an den Sohn hinblicke, durch welches der Sohn Sohn ist. Dieses habe ewig statt gefunden an den vorirdischen Sohn und finde ewig statt an den nachirdischen Jesus, für die Zeit seines irdischen Wandels aber sei es suspendirt gewesen. Das Leben in sich zu haben, wie der Vater, gehöre dem vorirdischen und nachirdischen Sohne, aber nicht dem irdischen zu, wie auch erst vom Wiedererhöheten im eigentlichen vollen Sinne gelte, daß er die Auferstehung und das Leben ist (Joh. K. 11.). Wie sehr diese Auffassung dem Gedankenzusammenhange der betreffenden Stellen widerspricht, ist klar. Jesus schreibt sich dort selber das Leben zu und nennt sich die Auferstehung und das Leben im Zusammenhang damit, daß er schon jetzt den an ihn Glaubenden das Leben geben und schon jetzt am Lazarus sich als die Auferstehung erweisen will. Auch steht 5, 26 der Infinit. praes. ἔχειν nicht der Infinit. praeter. und futuri und 11, 25 das Praesens ἐγώ εἰμι nicht das Futurum.

dadurch Gott gleich mache; Jesus aber weit entfernt, dies in Abrede zu nehmen, bestätigt es vielmehr, indem er sich als dem Sohne Gottes die göttlichen Werke der Todtenerweckung und des Gerichthaltens beilegt 5, 21 ff., und für sich den Sohn gleiche Ehre wie für den Vater fordert 5, 23. Darum wie der Sohn das Leben hat in sich selber, so hat auch jeder, der den Sohn siehet und an ihn glaubt, das ewige Leben 6, 40. Und eben so, wenn auf den Ausspruch hin, daß er und der Vater eins seien, 10, 30., die Juden ihn steinigen wollen, weil er, ein Mensch, sich zu Gott mache 10, 33., leugnet er dies nicht, erweiset vielmehr seine Berechtigung dazu durch einen Schluß a minori ad majus, so daß das *υἱὸς θεοῦ εἰμι* 10, 36 dem *ποιεῖς σεαυτὸν θεόν* 10, 33 gleich gilt. Dieselben Juden, welche ihn hier steinigen wollen, weil er sich selbst zu Gott mache, behaupten vor Pilatus 19, 7., daß er nach ihrem Gesetze sterben müsse, weil er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht habe. Sie halten also beides für dieselbe Gotteslästerung, es ist ihnen beides ein Bruch des zweiten Gebotes. Darum lehnt Jesus auch das Bekenntniß des Thomas nicht ab, der ihn 20, 28: „Mein Herr und mein Gott!" anredet, vielmehr nimmt er dasselbe v. 29 ausdrücklich an.*)

---

*) Erasmus bemerkt: Agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus. Demnach ist auch die Bemerkung von Meyer abzuweisen, daß der mächtige Affect des Ausrufes ihn weniger zum Dienste des dogmatischen Begriffs geeignet mache. Hätte Thomas mit seinem *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* sich zu weit vom Affecte fortreißen lassen,

Wie also bei den Synoptikern Jesus als des Menschen Sohn in Niedrigkeit auftritt, welcher dennoch Gottes Sohn ist: so ist beim Johannes Jesus des Menschen Sohn in Herrlichkeit, weil er Gottes Sohn ist. Als solcher wird er sogleich im Prologe geschildert, welcher vorneherein die Tendenz des ganzen Evangeliums ausspricht und seinen summarischen Inhalt hinstellt. Die Gedanken des Prologes sind aber fast sämmtlich aus den Reden des Herrn im Evangelium entnommen, so daß wie der Prolog Zusammenfassung des Evangeliums, so das Evangelium Ausführung des Prologes ist. Es handelt sich um die Gnaden- und Wahrheitsoffenbarung des fleischgewordenen Sohnes Gottes, welcher seine Herrlichkeit kund gethan, und denen, die an seinen Namen geglaubt, die Gotteskindschaft verliehen hat, doch von seinem Eigenthumsvolke zu dem er gekommen war, den Seinen in Masse, die ihre Finsterniß mehr liebten, als ihn in welchem das Leben war und der das Licht der Menschen war, nicht aufgenommen, sondern verschmäht ward. Daß dieser Sohn Gottes von Ewigkeit (1, 1. 15. 8, 25. 58. 17, 24. vgl. Joh. 1, 1. 2. 2, 13. 14.) bei Gott war und Gott war, ist gleichfalls im Evangelium enthalten. Nur das ist Zuthat des Evangelisten, daß er der Weltschöpfer 1, 3. 10. vgl. Apok. 3, 14., der alttestamentliche Bundesgott 1, 11. ist und der Logos 1, 1. 14. vgl. 1 Joh. 1, 2. Apokal. 19, 13 genannt wird. Es

---

so konnte eben Christus seinen Ausruf nicht anerkennen, mußte ihn vielmehr zurückweisen. Nunmehr preist er aber diejenigen selig, welche so wie Thomas glauben, und zwar glauben, ohne wie er zu schauen.

ist aber selbstverständliche Zuthat. Denn der Sohn Gottes, welcher in der Fülle der Zeit als der Offenbarer des Vaters erschienen ist, und der sich im Evangelium nicht weniger als vierzig Mal als den Gottgesandten bezeichnet, ist eben selbstverständlich kein Anderer, als der Maleach Jehovah, der Bundesmittler des A. T., und kein Anderer als der uranfängliche absolute Offenbarer der Gottheit, welcher schon die erste Offenbarung Gottes, die Schöpfungsoffenbarung vermittelt hat, als solcher eben der Logos, so daß das Aufsteigen von dem bei der Schöpfung wirksamen unpersönlichen Worte Gottes in der Schöpfungsgeschichte der Genesis zu dem persönlichen uranfänglichen Worte sich von selbst ergiebt. Nur daß allerdings was sich schon unter Einwirkung des erleuchtenden Gottesgeistes als Combination der Selbstaussagen Jesu mit den bezüglichen alttestamentlichen Schriftstellen von selbst ergibt, vom Evangelisten unter Einwirkung des inspirirenden Gottesgeistes nicht nur als menschlich wahrscheinliche dialektische Schlußfolgerung, sondern als göttlich gewisse Offenbarungsthatsache ausgesprochen wird. *)

---

*) Ganz anders kömmt freilich das Verhältniß zwischen dem Prologe des Johannes und den Selbstaussagen Jesu in seinem Evangelium nach Weizsäcker, „Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus. Ein Beitrag zur Christologie." Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II. Heft I. S. 154 ff. zu stehen. Diese Abhandlung sucht den an sich ganz wahren Satz zu erhärten, daß der synoptische Christus in der That doch nicht so weit von dem johanneischen abstehe, als es auf den ersten Blick scheinen will. S. 163. 185. Doch schlägt sie dabei einen dem unsrigen grade entgegengesetzten Weg ein und

Demnach kann das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. „Der Logos ward Fleisch" 1, 14 nicht etwa ein Aufgeben seiner himmlischen Doxa oder gar eine Umsetzung seiner göttlichen in die

---

gelangt deshalb auch zu dem entgegengesetzten Ziele. Während wir erkannt haben, daß auch der synoptische Christus keinesweges der bloße Menschensohn, sondern zugleich der ewige Gottessohn in Einer Person ist, will Weizsäcker zeigen, daß der geschichtliche Christus im johanneischen Evangelium so wenig als in den übrigen ein transcendentes Selbstbewußtsein zeige, daß Johannes Jesum nie Etwas aussagen lasse, was daran erinnerte, daß er der fleischgewordene präexistirende persönliche Logos sei oder daß er sich selber göttliche Eigenschaften zuschreibe und daß er selbst aus eigenem Entschlusse vom Himmel herniedergekommen sei und die Wunder seines Lebens in eigener Kraft seiner göttlichen Natur verrichtet habe. Der johanneische Christus wisse nichts von einer ihm eigenen Herrlichkeit, welche sich in seinem Leben und Wirken geoffenbart hätte. S. 164. 168 f. 175. 178. 180. 184. 207. Zwar kann Weizsäcker selbst nicht verkennen, daß uns auf den ersten Blick sehr starke und blendende Aussagen entgegentreten, welche sich nicht anders erklären lassen zu wollen scheinen, als daß in dem Christus des johanneischen Evangeliums ganz der Menschgewordene Logos des johanneischen Prologes sich ausspreche. Stellen wir diese Aussagen als entscheidend in den Vordergrund, so scheine fast unausweichlich zu sein, daß Jesus von seinem früheren Dasein durch Erinnerung gewußt, und dann würde auch schwer der Schluß zu vermeiden sein, daß aus derselben Quelle der Erinnerung sein ganzes Wissen von Gott als Mensch mit geflossen sei. Jene Aeußerungen seien in der That stark genug, um das Vorurtheil zu erwecken, daß wir in Jesu auf Erden nach seinem eigenen Bewußtsein von sich nichts Anderes vor uns haben, als die Persönlichkeit jenes Logos, der im Anfang bei Gott und

menschliche Wesenheit, sondern nur die Annahme der menschlichen Natur von Seiten des in seinem eigenen Wesen unverändert bleibenden Logos bedeuten. Daß für diese An-

---

Gott war, und hierauf Fleisch wurde, aber so daß aus diesem von ihm angenommenen Dasein noch seine göttliche Herrlichkeit wie durch eine lichte Hülle durchscheint 1, 14. Die einzelnen Seiten seines Selbstzeugnisses hierüber scheinen ein abgerundetes Gesammtbild zu geben, und wir hätten dann den einfachen Schlüssel für den Sinn, in welchem er sich im Evangelium den Sohn Gottes nennt. Es wäre kein anderer, als der der Wesenseinheit. S. 171—175. Andrerseits fänden sich in den Selbstaussagen Jesu eine Reihe von Zügen, welche sich nicht leicht mit der Logospersönlichkeit vereinigen ließen. Sie seien von der Art, daß sie nicht bloß auf den Stand der Erniedrigung bezogen, nicht bloß auf Rechnung der menschlichen Natur gestellt werden könnten. Diese Aussagen bildeten eben so sehr und noch mehr ein Ganzes, als jene Hinweisungen auf seine ewige Herkunft und himmlisches Sein. Sie treten uns noch massenhafter und gebietender entgegen; und der Christus, der so spricht, stehe dem synoptischen unendlich viel näher, der Logosidee viel ferner, als man es in der Regel von dem johanneischen Christus zuzugeben geneigt sei. S. 184 f. Da nun Weizsäcker durch Verschmähung der einzig möglichen Vermittelung jener scheinbar widersprechenden Aussagen, sich Brücke und Steg zu jeder Ausgleichung derselben selber abgebrochen hat: so bleibt ihm Nichts übrig, als durch künstliche und gewaltsame Exegese jene unbequeme erste Reihe von Aussagen ihres tiefen metaphysischen Gehaltes zu entleeren, und so den Knoten zu durchhauen, statt ihn zu lösen. Dennoch kann auch er auf diesem Wege des spröden und widerstrebenden Stoffes nicht vollkommen mächtig werden. Namentlich gilt dies von Stellen wie 8, 58 und von dem hohenpriesterlichen Gebete

schauungsweise der Ausdruck ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht hätte gebraucht werden können (so Geß a. a. O. S. 294. vgl. Thomasius II. S. 146 f.), weil der Logos dann

K. 17. Indeß auch solche Stellen enthielten keine Erinnerung eines vorzeitlichen Daseins, sondern nur einen einzelnen Blick, zu welchem Jesus wie in prophetischer Erhebung durchdringe, sie trügen nur den Charakter des augenblicklichen Schauens. Diese Aussagen bilden nicht die Grundlage seines Selbstbewußtseins, sondern nur die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniß. Ueberdies wenn sie auch ein Bewußtsein um die reale Ewigkeit seines höheren Seins ausdrücken, so enthalten sie doch keinen näheren Aufschluß über die persönliche Natur dieses Vorherdaseins. S. 189 ff. Gleichsam im eigenen Gefühle der Unhaltbarkeit dieses Weges, deutet Weizsäcker noch auf einen anderen Weg der Lösung hin, den er aber noch weniger mit Entschiedenheit zu betreten und bis zu seinem letzten Ziele zu verfolgen wagt. Wiederholt vernehmen wir, daß der Evangelist das Gepräge seiner Denk- und Redeweise dem Stoffe stark mitgetheilt habe, und daß die Farbe derselben über das Ganze wie hingegossen erscheine. S. 164 ff. 185. 195. Warum nicht also statt jenes unhaltbaren exegetischen Umdeutungs- und Entleerungsprocesses, mit dem man bei der Fülle und Tiefe der Selbstaussagen Jesu doch nicht zu Stande kömmt, lieber gleich mit der negativ kritischen und mythischen Schule grade heraus sagen, der Evangelist habe die in's Metaphysische hinüber greifenden Reden Jesu fingirt und seinem Christus die eigenen Anschauungen in den Mund gelegt? Wie nahe Weizsäcker an diese Ansicht hinanstreift, geht aus seiner Auffassung des Prologes des Johannesevangeliums hervor. Er gibt zu, daß derselbe Jesum als den fleischgewordenen präexistenten persönlichen Logos denke, als das Licht und Leben der Welt nicht nur im geschichtlichen und ethischen, sondern auch im substantiellen und kosmischen

ja nichts geworden wäre, daß der Apostel dann vielmehr hätte sagen müssen, der Logos nahm Fleisch an sich (Hebr. 2, 14), ist eine unhaltbare Behauptung. Zugegeben der Aus-

---

Sinne, doch weiche das, was Jesus selbst über λόγος, φῶς und ζωή aussage, eben von der Lehre des Prologes ab. S. 165. 196. Da nun offenbar der Prolog nur die Selbstdarstellung Jesu im Evangelium zusammenfassend voraufstellt, so könnte nur von einem Mißverständnisse der Selbstaussagen Jesu von Seiten des Evangelisten die Rede sein. Da aber ein solches einem Augen- und Ohrenzeugen und Apostel nicht zugeschrieben werden kann: so werden wir auch von hier aus zu der Annahme gedrängt, daß ein späterer Verfasser den johanneischen Christus fingirt und seine metaphysische Christologie demselben in den Mund gelegt, wie auch selber im Prologe ausgesprochen habe. Die schlimmsten Consequenzen der Weizsäcker'schen Abhandlung liegen aber auf der dogmatischen Seite. Sie läuft auf eine Verläugnung der wahren Gottheit unseres Herrn Jesu Christi hinaus, und dient so der Schenkel'schen Dogmatik, die sich auch mit besonderer Vorliebe auf sie beruft, zur exegetischen Basis. Es kann auch nicht anders kommen, wenn man an der Behauptung festhält, daß das Personbildende in Christo nur die Menschheit sein könne. S. 202. 204. Was dann noch vorgebracht wird zur Conservirung oder Restituirung der Gottheit Christi, ist Nichts als — Theologie der Rhetorik! Bei Weizsäcker läuft es darauf hinaus, daß die menschliche Persönlichkeit Jesu mit dem (unpersönlichen) Offenbarungsworte Gottes Eins geworden ist. S. 194 ff. 200 ff. Christus ist nicht der Logos, sondern er hat den Logos, so daß die umgekehrte Phrase: „Der Logos hat Christum" S. 204 keinen Schritt weiter hilft. Wahrlich diese Schriftauslegung ist wieder tief unter das Niveau der objectiver und unbefangener gewordenen rationalistischen Exegese herabgesunken. Sie zeigt das hippokratische Gesicht der

druck ὁ λόγος σαρξ ἐγένετο aus dem Zusammenhange der johanneischen Anschauung herausgerissen, kann eine innere Veränderung des Logos selber ausdrücken, selbst zugegeben, daß diese Auffassung dann rein sprachlich genommen die nächstliegende genannt werden könnte: so ist doch eben so gewiß, daß nach dem Gesammtzusammenhang der johanneischen Anschauung und Darstellung von einer solchen Veränderung nicht die Rede sein kann. Eben so gewiß ist ferner, daß ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο auch die bloße Annahme der menschlichen Natur von Seiten des in sich unveränderten Logos bedeuten kann. Denn auch durch die bloße Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit seiner göttlichen Persönlichkeit ist der Logos etwas geworden; er ist eben Mensch geworden, was er vorher nicht war, und hat deshalb doch nicht aufgehört der Logos zu sein, der er vorher war. Es ist allerdings eine eigenthümliche Art des Werdens, welche hier vorliegt, indem dabei das unveränderliche Bleiben des ursprünglichen Seins nicht auf-

---

modern gläubigen Theologie! Wenn Weizsäcker S. 160 sagt: „Es werden wohl wenige Theologen sein, die heute noch, unter den unwidersprechlichen Einwirkungen der geschichtlichen Bibelwissenschaft, einfach und unbedingt behaupten möchten, daß das Gesammtbild, das wir aus der Ansicht unserer Evangelien gewinnen, wirklich dem (kirchlichen Christusbilde) entspreche": so ist der einzige Nutzen, welchen solche exegetischen Elaborate, wie das seinige, schaffen dürften, der, daß sie dazu dienen können, die Zahl jener wenigen Theologen bedeutend zu vermehren. Denn hier wenigstens wird das Sprüchwort nicht zutreffen: Wer die Wahl hat, hat die Qual!

gehoben ist; doch ist es auch ein einzigartiges Verhältniß, welches hier zum Ausdrucke gebracht wird. Wie könnte auch Johannes, wenn er bei den Worten „der Logos ward Fleisch" an eine Entäußerung des Logos hinsichtlich seiner göttlichen Herrlichkeit dachte, sogleich fortfahren: „und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater." Und daß diese Herrlichkeit nicht etwa nur in der Gnade und Wahrheit oder in der Heiligkeit Jesu bestanden habe (wiewohl wo auch nur göttliche χάρις und ἀλήθεια bestehen bleibt, überhaupt die Gesammtfülle der göttlichen Eigenschaften vorhanden sein muß), daß vielmehr diese Herrlichkeit sich namentlich auch als göttliche Allmacht in den Wundern Jesu manifestirt habe, werden wir bald noch näher sehen. Wie in seiner Allmacht, so hat sie sich aber auch in seiner Allwissenheit bekundet, denn eben als der im Schooße des Vaters befindliche, Gott schauende eingeborene Sohn Gottes hat Jesus während seines Wandels auf Erden den Vater offenbart 1, 18.*)

---

*) Es ist ganz willkürlich und dem Gedankenzusammenhange widersprechend das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, welches mit dem εἶναι πρὸς τὸν θεόν 1, 1 wesentlich identisch ist, auf den erhöheten Christus zu beziehen (so Meyer z. St. vgl. v. Hofmann Schriftbeweis. 2. Aufl. I, 120. II, 1, 23). Abgesehen davon, daß man dann ein νῦν oder πάλιν vermißt, bemerkt auch Geß S. 124 sehr richtig: „Wenn man übersetzt, „„der in des Vaters Schooß hin ist"", so daß von dem nunmehrigen Sein des erhöheten Jesus im Schooße des Vaters die Rede sein soll, so zerschneidet man den klaren Zusammen-

Daß durch die Fleischwerdung des Logos keine Veränderung weder hinsichtlich seines Wesens, noch auch seiner Eigenschaften eingetreten ist, geht besonders schlagend daraus

---

hang zwischen dem Sein in des Vaters Schooß und dem Auslegen des Vaters: daß Jesus jetzt in des Vaters Schooß ist, hat ihn ja nicht zum Exegeten des unsichtbaren Gottes machen können.“ Wenn Hofmann meint, daß Jesus zu dem Vater hingegangen, sei Verbürgung seiner jetzt von den Jüngern verkündeten Lehre: so ist 1, 18 eben von der Verkündigung des eingeborenen Sohnes selber, nicht von der Verkündigung seiner Jünger die Rede. Aber auch von einer Verbürgung der Verkündigung Jesu selber durch seinen Hingang zum Vater, ist nicht die Rede. Vielmehr steht *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* im offenbaren Gegensatze zu *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε.* Weil Niemand Gott je gesehen hat, darum hat ihn auch Niemand verkündigt; der eingeborene Sohn hat ihn verkündigt, weil er ihn eben als der in des Vaters Schooß Seiende gesehen hat. Eben so wenig kann aber mit Luthardt z. St. *ὁ ὢν* im Sinne von *ὃς ἦν ποτε* genommen werden, so daß also ausgesagt wäre, daß Jesus vor seiner Menschwerdung in vollster Gottesgemeinschaft gestanden habe. Will man das Participium imperfectisch fassen, so muß es dem Verbum finitum gleichzeitig gefaßt werden, so daß immer ausgesagt wäre, daß Jesus, während er in des Vaters Schooß war, ihn verkündigt habe. Auch kann er nicht Exeget sein wegen seiner früheren, sondern nur wegen seiner andauernden Gottesgemeinschaft. Also auch wenn man *ὁ ὢν* durch *ὃς ἦν* auflösen wollte, spräche es gegen die Kenose des Logos. Dies ist eben so der Fall, wenn man es, was unbezweifelt das Richtige ist, mit de Wette, Lücke, Hengstenberg, als zeitloses Präsens faßt, und mit Luther übersetzt: der in des Vaters Schooß ist = immerdar ist.

hervor, daß nach der Schilderung des Johannes auch während des Standes der Erniedrigung die göttliche Doxa durch die Menschheit Jesu hindurchleuchtete, und er auch als des Menschen Sohn in himmlischer Herrlichkeit sich befand. Wer ihn, den Menschen Jesus, siehet, der siehet den Vater 8, 19. 12, 45. 14, 7. 9.; denn wie er als der Sohn Gottes das Ebenbild des Vaters, so ist er auch als der Sohn Gottes des Menschen Sohn in Einer Person: wie demnach die Herrlichkeit des Vaters in ihm, dem Sohne, sich wiederspiegelt, so spiegelt die Herrlichkeit des Sohnes und damit auch des Vaters in ihm als dem Menschensohne sich wieder, vgl. 1 Joh. 1, 1. 2. Denn er ist im Vater und der Vater in ihm 10, 38. Die mystische Einwohnung des Vaters und des Sohnes in den Gläubigen 17, 21. 23 ist nur Abbild der wechselseitigen metaphysischen Perichoresis des Vaters und des Sohnes: denn eben weil er im Vater und der Vater in ihm ist, hat, wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen 14, 10. 11., und dieses schon gegenwärtige Sein des Sohnes im Vater wird von den Jüngern nach seiner Erhöhung erkannt werden 14, 20. Darum ist in der Erscheinung des Menschensohnes der bis dahin verschlossene Himmel aufgethan, die Offenbarung Gottes und die Schaar der himmlischen Boten auf Erden gegenwärtig 1, 52., und Jesus auf Erden ist doch zugleich der Menschensohn, der im Himmel ist 3, 13.*) Darum und nur darum

---

*) Daß hier ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ nicht übersetzt werden kann, „der im Himmel war", sondern übersetzt werden muß, „der im Himmel ist", wie auch Winer, de Wette, Lücke,

ist auch dieser Menschensohn der Tempel Gottes 2, 19., der Bräutigam 3, 29., der Spender des Lebenswassers 4, 10. 14. 5, 40. 7, 37. 38., das Brod des Lebens 6, 33. 35. 48. 51. 58., das Licht der Welt 1, 9. 3, 19. 8, 12. 9, 5. 39. 12, 35 f. 46., die Thür zu den Schafen 10, 7. 9., der gute Hirte 10, 11. 14., die Auferstehung und das Leben 11, 25., der Weg, die Wahrheit und das Leben 14, 6., der wahrhaftige Weinstock 15, 1 ff., der König der Wahrheit 18, 36 f., und zwar ist er das Alles nicht erst als der Erhöhete, sondern auch schon als der Erniedrigte, wie er im Evangelium vor uns steht und zu uns redet. Wer deshalb an ihn, diesen in Niedrigkeit und doch zugleich in göttlicher Hoheit befindlichen Menschensohn glaubt, der hat schon das ewige Leben 3, 36. 6, 40. 47. 68. 8, 51. 10, 28. 11, 25 f. 17, 2 f.

Als dieser durchgottete Mensch erweiset sich nun der Gottmensch durch seine Wunderwerke. Denn die göttliche

---

Meyer anerkennen, darüber vgl. Hengstenberg z. St., bei dem sich überhaupt die richtige Erklärung des ganzen Verses findet. „Indem der Herr also sich hier als den bezeichnet, der auch als Menschensohn im Himmel ist, weist er darauf hin, daß er sich der göttlichen Herrlichkeit bewußt ist, deren er sich auch mit dem Vater erfreute, da er in der niederen Knechtsgestalt auf der Erde wandelte." Dies auch gegen Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 135. Thomasius II. S. 251, welcher die Stelle als dunkel bezeichnet, Weizsäcker a. a. O. S. 171, welcher gar behauptet, es dürfe wohl als aufgegeben betrachtet werden, in den Worten „ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ" 3, 13 den unerhörten Ausspruch zu finden, daß er gegenwärtig im Himmel sei.

Herrlichkeit, welche an ihm zu schauen war 1, 14., hat er zuerst durch das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Cana offenbart (ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ) 2, 11. als Zeichen (σημεῖον) seiner Gottessohnschaft, welches seine Jünger zum Glauben bewegte. Und wiederum zu Cana 4, 46. 54. that er ein zweites σημεῖον, offenbar gleichfalls zur Manifestation seiner δόξα. Wie jenes das erste, so war die Auferweckung des Lazarus sein letztes und größtes Wunderwerk, wodurch ebenfalls der Sohn Gottes verherrlicht und in der Dora des Sohnes zugleich die Dora des Vaters kund gethan ward 11, 4. 40. Und auf alle seine göttlichen Machtwirkungen zurückblickend bezeugt Johannes 12, 37. 41., daß die göttliche Herrlichkeit, welche schon Jesaias an ihm geschaut, in ihnen erschienen sei. Dies ist die Majestät Jehovas (כבוד יהוה). vgl. Jesaias 6, 1 – 5. 9. 10. *) Hierdurch ist jede Ab-

*) Vgl. Hengstenberg zu den Worten: „Und wir sahen seine Herrlichkeit," 1, 14. Er sagt a. a. O. S. 51: „Luther bemerkt: „„Das haben uns ausgewiesen seine Lehre, Predigt, Mirakel und Wunderthaten, daß, wer nicht verblendet und verstockt gewesen durch den Teufel, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten waren, der hat merken können, daß er natürlich Gott ist; wie er's denn mit Worten und Thaten beweiset, daß er die Kranken gesund gemacht und Todten auferwecket, und in Summa so große und so viel Wunderzeichen gethan, und sonst keinem Menschen zu thun möglich gewesen."" Es findet sich hier wieder ein bedeutsamer Anklang an das A. T., einer der feinen „„Winke"", an denen das Evangelium des Johannes, im Einklange mit der Apokalypse, so reich ist. Jesaias sagt in K. 40, 5 in der Ankündigung der Messianischen Zeit

schwächung und kenotische Umdeutung des johanneischen Begriffs der δόξα Jesu schlechthin ausgeschlossen. Dies ist die δόξα, welche der Vater dem Sohne gegeben, weil er ihn geliebet vor Grundlegung der Welt 17, 24. Nur diese durch seine ganze Erscheinung in entscheidenden Momenten sichtbar hindurchstrahlende Doxa ist es, welche die Krämer im Tempel 2, 14 ff. zurückweichen, und die Häscher in Gethsemane zu Boden sinken läßt 18, 6. Mit seinem so oft beim Johannes wiederkehrenden, geheimnißreichen ἐγώ εἰμι zielt er hier auf seine Gottheit auf das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Jehovahs im A. B. Wie den Lazarus, so erweckt er auch sich selbst, so daß in seiner Auferstehung nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes Doxa sich wirksam erweist, 2, 19. 10, 17. 18., wie er auch sein Leben in eigener Macht (ἐξουσία 10, 18) gelassen hat, vgl. auch 17, 19. Und so ist denn auch sein Tod wunderbar als der Tod des Sohnes Gottes erwiesen worden 19, 34. 37. Ja dieser mit

„„Und enthüllet wird die Ehre des Herrn, und es siehet alles Fleisch zumal."" Ferner in K. 66, 18: „„Es kommt die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zungen, und sie kommen und sehen meine Ehre,"" LXX: καὶ ἥξουσι καὶ ὄψονται τὴν δόξαν μου. „„Die Herrlichkeit des Herrn, welche die Heiden schauen werden, ist seine herrliche Offenbarung und Gegenwart, die bisher verborgen, nun enthüllt wird."" Zu vergleichen ist noch K. 60, 2: „„Und über dir gehet auf der Herr und seine Ehre erscheinet über dir."" Die Anspielung auf diese Stellen ruht auf der Anschauung, daß in Christo der Jehovah des A. B. erschienen ist, eine Anschauung, die der Apostel gleich darauf offen ausspricht, indem er Christum als den Eingeborenen Sohn Gottes bezeichnet."

Geiste ohne Maaß gesalbte Mensch 3, 34 hat in der göttlichen Herrlichkeitsfülle, die über ihn ausgegossen ist und ihm stetig einwohnte, göttliche Allmachtswerke verrichtet, denn der Vater hat ihm Alles in seine Hand gegeben, 3, 35., er hat Macht über alles Fleisch 17, 2., und Alles, was der Vater hat, ist sein, 16, 15. 17, 10., denn Er und der Vater sind Eins 10, 29. 30. 17, 22. Nur deshalb durfte er sagen: Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke 5, 17.*) (vgl. Hengstenberg z. St. und 5, 19. 9, 3. 4.). Aus alle dem geht unwidersprechlich hervor, daß Jesus seine Wunderwerke nicht wie ein alttestamentlicher Prophet in einer fremden, ihm nur verliehenen Kraft, sondern in seiner eigenen Gotteskraft, die aber als die Kraft des Sohnes Gottes zugleich die Kraft des Vaters ist, verrichtet hat.

Und wie nicht mit fremder Kraft, so ist er auch nicht nur mit fremder Weisheit betraut. Er hat nicht wie ein alttestamentlicher Prophet unter Inspiration des Gottesgeistes die Offenbarungen empfangen in der Zeit, die er dann weiter gegeben hat; sondern er ist selbst der ewige Logos und die wesentliche Wahrheit. Er hat auf Erden kund gethan, was er vor Grundlegung der Welt als der Sohn Gottes beim Vater geschaut und vom Vater gehöret hat 3, 32. 6, 46. 8, 26. 38. 40. 12, 50 (vgl. den analo-

*) Wozu Beza bemerkt: Nam si Deus pater meus (dixerat Christus) operans sabbato, non violat sabbatum, nec ego cum operor sabbato, sabbatum violo: quae conclusio stare non potest, nisi aequalitas Personarum Patris et Filii statuatur, ut recte Patres adversus Arianos hoc loco docuerunt.

gischen Ausspruch vom heiligen Geiste 16, 13). Und das was er nicht erst in der Zeit empfangen und überkommen hat, sondern schon vor der Menschwerdung gesehen und gehöret hat in der Ewigkeit, das siehet und höret er auch fortwährend als Mensch, eben weil es ein ewiges, keinem Wechsel der Zeit unterworfenes Sehen und Hören ist. Denn wie wir schon erkannt haben, ist er der Exeget des Vaters, als der, welcher in des Vaters Schooß ist, und er kennet den Vater, wie der Vater ihn kennt 8, 55. 10, 15. Und wie er Gott den Vater kennt, so kennt er auch die Menschen seine Brüder. Er bedurfte nicht, daß Jemand Zeugniß gebe von einem Menschen, denn er wußte selbst, was im Menschen war. *) Er ist der Herzenskündiger 1, 47 f. 2, 24 f. 4, 18. 39. 13, 18., vgl. Apok. 2, 23., ja er weiß alle Dinge, nicht nur nach seiner Auferstehung 21, 17., sondern auch schon vor seiner Auferstehung 16, 30. 18, 4. So also ist er schon im Stande der Erniedrigung nicht nur der allmächtige, sondern auch der allwissende Mensch. Wie er endlich nach seiner Auferstehung durch verschlossene Thüren eintritt, so verschwindet er auch schon vor seiner Auferstehung vor seinen Feinden 8, 59., vgl. Luc. 4, 30., und wir sehen demnach, daß auch damals schon seine Leiblichkeit nicht in gleicher Weise den Bedingungen und Schranken des Raumes und der Materie unterthänig war, wie die unsrige.

Wenn es wahr ist, daß die heilige Schrift nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der Kirche Gottes gegeben ist als ein

---

*) Creator hominis noverat, quid esset in homine, sagt Augustin.

Licht zu erleuchten ihre Pfade, auf daß sie nicht abirre von dem rechten Wege, und daß die einzelnen Theile der Schrift ihre besondere Mission für besondere Zeiten haben: so können wir sagen, daß das Evangelium Johannis unserer Zeit verordnet ist als ein Antidoton gegen den weitverbreiteten Irrthum von der Selbstentäußerung des Logos. Mit Flammenzügen steht in unserem Evangelium die unveränderte Herrlichkeit des Sohnes Gottes verzeichnet, und in leuchtender Klarheit strahlt sie durch den Menschen Jesus auch im Stande seiner Niedrigkeit hindurch. Dies ist der unmittelbare und sichere Eindruck, welchen jeder unbefangene Leser erhält, und welchen keine exegetische Künstelei zu tilgen oder zu verwischen vermag. Die erneute Anerkennung der kirchlichen Auffassung und Ausdeutung des johanneischen Christusbildes wird auch unbezweifelt das Endergebniß einer strengen, wahrhaft wissenschaftlichen Exegese sein, welche wieder gelernt hat, ohne vorgefaßte Meinungen und ohne Eintragung aprioristischer Systeme das Wort der Apostel beim Worte zu nehmen. Den Kenotikern gegenüber wird immer die entgegengesetzte Behauptung der modernen negativen Schulen ihre scheinbare Berechtigung behalten, daß das Johannesevangelium von gnostisch doketischen Anschauungen durchzogen sei. Denn allerdings erscheint in ihm der Mensch Jesus in der Fülle der göttlichen Herrlichkeit. Andrerseits tritt er aber auch als wahrhaftiger und wirklicher Mensch auf, und daß der λόγος σάρξ geworden sei, ist grade der Grundgedanke, welcher im ganzen Evangelium durchgeführt ist, und in unverkennbarem Gegensatze zu der spiritualistischen Verflüchtigung des

Doketismus steht, vgl. 1 Joh. 2, 22. 4, 2. 3. 15. 5, 1. 5. 2 Joh. 7.

Zum Erweise, daß Johannes mit der realen Menschennatur des Sohnes Gottes vollkommenen Ernst macht, haben wir noch die andere Seite seiner Schilderung zu betrachten, welche den Menschensohn nicht in seiner Hoheit und Gottesherrlichkeit, sondern in seiner Beschränkung und Niedrigkeit uns vorführt. Als solcher ist er gekommen nicht seinen Willen, sondern den Willen seines himmlischen Vaters zu vollziehen, das Werk zu vollenden, welches er ihm aufgetragen hat, und ihn dadurch zu ehren 4, 34. 5, 30. 6, 38. 8, 29. 49. 10, 18. 12, 49. 14, 31. 15, 10. 17, 4. 19, 30., betet er und verrichtet seine Wunder unter Danksagung 6, 11. 11, 41., vollzieht er die Werke im Namen des Vaters, und legt der Vater Zeugniß für ihn ab durch die Werke, welche er ihm gegeben hat, zu thun 5, 32. 36 f. 10, 25., wird er an seiner Seele erschüttert und betrübt 11, 33. 38. 12, 27. 13, 21., wird er müde und durstig 4, 6. 7. 19, 28., wird er gegeißelt und verhöhnt 19, 1 ff., trägt er das Kreuz, an das er geschlagen wird 19, 17 f., stirbt er und wird begraben 19, 30. 33. 38 ff.

Wie sollen wir nun diesen schroffen Gegensatz und scheinbaren Widerspruch göttlicher Hoheit und Herrlichkeit und menschlicher Niedrigkeit und Schmach ausgleichen und miteinander vereinigen? Wollen wir nicht mit den Kenotikern die eine, oder mit den Mythikern die andere Seite leugnen, was nur durch exegetische Gewaltmaßregeln zu erreichen ist: so wird zur Harmonisirung solcher Antithesen im Sinne des Johannes kein anderes Mittelglied übrig

bleiben, als welches in der Lehre unserer Kirche vom status exinanitionis gegeben ist. Jesus ist der durchgottete Mensch, der als solcher auch im Stande der Niedrigkeit die Gottesherrlichkeit besitzt, und sich doch ihres Vollgebrauches behufs der Ausrichtung seines Versöhnungswerkes entäußert hat. Wir haben schon gesehen, daß dies auch ausdrückliche Lehre unseres Evangeliums ist, da der Herr in demselben sogar seinen Tod, den Gipfel seiner Niedrigkeit und Schmach, wiederholt als That freiwilliger Hingabe für uns, deren er also um sein selbst willen sich überheben konnte, bezeichnet 10, 12. 15. 17. 18. 17, 19. So wenig diese freiwillige Selbstentäußerung, in der er eben seine Macht über Leben und Tod als Sohn Gottes bekundet, dem widerspricht, daß er von seinem Vater das Gebot empfangen hat, sein Leben zu lassen 10, 18., oder daß der Vater selber den Sohn dahingibt in den Tod, 3, 16: eben so wenig widerspricht es sich auch, daß, indem er den Willen seines Vaters vollbringt, er damit zugleich seinen eigenen des Sohnes Gottes Willen vollzieht, oder daß, indem der Vater ihm die Werke gibt, die er thun soll, er sie zugleich in eigener Gotteskraft vollbringt. Von dem Vater als dem Urquell der Gottheit geht Alles im letzten Grunde aus und sobald der Mensch Jesus, der eben seiner äußeren Erscheinung nach zunächst nur Mensch zu sein schien, ihm dem Vater, welcher selbst seinen Gegnern als die absolute Autorität galt, gegenübergestellt wird, muß sein Wollen als der Norm des väterlichen Willens entsprechend und sein Wirken als aus dem Quell der väterlichen Allmacht stammend und als Versiegelung seiner Sendung dargestellt

werden. Das schließt aber gar nicht aus, daß der Vater als der Quell der Gottheit sich gleichsam durch den verborgenen Kanal des Sohnes hindurch in seine Menschheit ergießt und in ihr wirksam erweiset. Vielmehr so gewiß der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Vaters auch der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Sohnes ist, so gewiß vollbringt der Sohn, indem er als Mensch seines Vaters Willen vollbringt, auch seinen eigenen des Sohnes Willen, und vollzieht er, indem er die Werke thut, die ihm der Vater gegeben hat, auch in seiner eigenen Gotteskraft diese Wunderwerke, welche deshalb eben sowohl das Siegel sind, wodurch der Vater ihn, der anscheinend bloßer Mensch ist, als seinen Sohn und Gesandten versiegelt, als wodurch er sich selber als Sohn Gottes erweiset. Darum sagt er auch, er sei vom Himmel gekommen, zu thun den Willen deß, der ihn gesandt hat 6, 38., der Vater zeige dem Sohn Alles, was er thut, und der Sohn thue dasselbe, was er siehet den Vater thun 5, 19. 20., und er habe ihnen viele gute Werke gezeigt von seinem Vater her 10, 32., und thue die Werke seines Vaters 10, 37., und seine Werke seien Zeugniß dafür, daß er im Vater ist und der Vater in ihm und der in ihm bleibende Vater thue die Werke 14, 10. 11. vgl. 15, 24. Deßhalb wird er auch durch die Werke nicht nur als Gottgesandter versiegelt, wie jedweder von Gott gesendete Prophet, sondern als der Gottgesandte, welcher ausgegangen ist vom Vater und gekommen in die Welt, als der mit Jehovah selbst identische Maleach Jehovah

des A. B., den zu erkennen das ewige Leben bringt 3, 17. 8, 14. 23. 42. 13, 3. 16, 27 f. 17, 3. 8.

Demnach wird auch der Ausspruch Jesu: „Und nun verherrliche mich, du Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war" 17, 5., welcher gemeiniglich als besonders entscheidendes dictum probans für die Kenose des Logos betrachtet wird, im Zusammenhange der johanneischen Gesammtanschauung nicht auf den Wiedereintritt des Logos in seine mit der Menschwerdung abgelegte Doxa, sondern nur auf den Eintritt des Menschensohnes in die Herrlichkeit, welche er als Gottessohn von Ewigkeit besessen hat, bezogen werden können. Ganz analog ist der Ausspruch 6, 62. Der Menschensohn steigt dahin auf, wo er früher war, nämlich als Gottessohn. Wenn es endlich 14, 28 heißt: „der Vater ist größer als ich": so kann dies nur auf den Menschensohn bezogen werden, wie er in Niedrigkeit vor seinen Jüngern steht, und sie wegen seines Hinganges zum Vater tröstet. Dahingegen ist nach 10, 29 der Vater wohl größer als Alle, aber nicht größer als der Sohn, vielmehr wird grade hier, vgl. v. 28. 30, gesagt, daß der Vater und der Sohn Eins sind, und darum der Sohn gleiche Macht hat, wie der Vater. Als größer bezeichnet der Menschensohn den Vater auch noch nach seiner Auferstehung gleichfalls in Hindeutung auf seinen bald bevorstehenden Heimgang zum Vater, wenn er 20, 17 zur Maria Magdalena spricht: „Ich fahre auf zu meinem Gott und zu eurem Gott." (Vgl. auch 1 Cor. 3, 23. 11, 3. Eph. 1, 17.)

Eingegangen nun in seine Herrlichkeit wird des

Menschen Sohn seine allgegenwärtige Allmacht und Allwissenheit, welche bis dahin nur sporadisch und in gebrochenen und gedämpften Strahlen durch den Vorhang seines Fleisches hindurchbrach, ununterbrochen und in ganzer Fülle manifestiren. Denn er verheißt zu seinen Jüngern zu kommen und bleibend Wohnung bei ihnen zu machen 14, 18. 20. 23. 28. 15, 5., vgl. Apok. 3, 20., ihnen den heiligen Geist zu senden vom Vater 15, 26., was er schon als der Auferstandene zu erfüllen beginnt 20, 22., und die Gebete zu erhören, die sie in seinem Namen thun werden 14, 13 f., vgl. 15, 16. 16, 23. 1 Joh. 5, 14. *)

Diese Gottesherrlichkeit des erhöheten Menschensohnes schildert uns nun die Apostelgeschichte. Wie die Synoptiker, also auch das Evangelium des Lucas, vorherrschend den Menschensohn in seiner Niedrigkeit uns vor Augen stellen, so die Apostelgeschichte des Lucas das Gegenstück zu seinem Evangelium, den Menschensohn in seiner Hoheit und himmlischen Doxa. Mit dem Berichte der Himmelfahrt des Auferstandenen beginnt sie 1, 9 f. Als der in den Himmel Eingegangene sitzet der Mensch Jesus in göttlicher Glorie zur Rechten Gottes 2, 34. 5, 31. 7, 55., bis zur Zeit seiner Wiederkunft als Richter der Lebendigen und der Todten 1, 11. 3, 20 f. 10, 42. Als der zur Rechten Gottes Erhöhete gießt er am Pfingstfeste und

---

*) Diese Herrlichkeit des erhöheten Menschensohnes schildert Johannes besonders in der Apokalypse, vgl. 1, 5—8. 11. 13—18. 3, 21. 5, 9. 12 f. 6, 16 f. 7, 10. 11, 15. 12, 10. 14, 14. 19, 11 ff. 21, 22 f. 22, 1. 3. 13. 16.

von da an fort und fort den heiligen Geist aus und gründet seine Kirche 2, 33., wirkt er Wunder durch den Dienst seiner Apostel 3, 6. 16. 4, 10. 30. 9, 34. 14, 3. 16, 18., erscheint er dem Paulus, berufet und setzet ihn zum Apostel der Heiden und stehet ihm zur Seite in der Ausrichtung seines Amtes 9, 3 ff. 18, 9 f. 20, 24. 23, 11. Dieser mit göttlicher Macht und Majestät bekleidete Mensch Jesus wird angerufen im Gebete und sein Name wird hochgelobet 7, 58 f. 9, 14. 19, 17. 22, 16 (wohl auch 1, 24. vgl. Bengel z. St.). Dieser Name bildet den Inhalt der frohen Botschaft der Apostel und ist der Gegenstand des Glaubens der Gemeinde 5, 14. 28. 40. 42. 8, 35. 9, 27 f. 42. 11, 20. 17, 18. 28, 23., in diesem Namen und in der Taufe auf ihn und dem Glauben an ihn ist allein Heil, Vergebung der Sünden, Friede, Leben und Seligkeit 2, 38. 4, 12. 5, 20. 31. 10, 36. 43. 13, 38. 15, 11. 16, 31. 19, 5. 26, 18. Um dieses Namens willen wird freudig von den Seinen Schmach, Verfolgung, ja der Tod erduldet 5, 41. 15, 26. 21, 13. Dieser Jesus ist Eckstein der Gemeinde 4, 11., Herr und Christ 2, 36., Fürst und Heiland (*ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ*) 5, 31. 13, 23., Aller Herr (*πάντων κύριος*) 10, 36., Licht Israels und der Heiden und Heil bis an's Ende der Erde 13, 47. 26, 23.

So ist es also der erhöhete Mensch Jesus, welchen die Apostelgeschichte ihrer Aufgabe und Tendenz entsprechend in seiner göttlichen Glorie und Wirksamkeit als Himmelskönig seiner Gemeinde auf Erden uns vorführt, ja wir können sagen, daß die ganze Apostelgeschichte von Anfang bis zu Ende ein großes und zusammenhängendes dictum

probans für die lutherische Lehre vom genus majestaticum der Idiomencommunication sei. So wenig läßt sie etwa die Gotteswirkungen von dem Sohne Gottes im Unterschiede von dem Menschen Jesus, so ganz und gar vielmehr läßt sie sie einzig und allein von dem durchgotteten Menschen Jesus, dem zur Rechten Gottes erhöheten, allmächtigen, und anbetungswürdigen Menschensohn ausgehen, daß in ihr, was zu ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu zählen ist, die doch selbst bei den Synoptikern häufige Bezeichnung υἱὸς θεοῦ so gut wie gänzlich fehlt. K. 8, v. 37. der rec. ist sehr zweifelhafter Autorität (vgl. Meyer in den kritischen Anmerkungen z. St.), 13, 33 ist Citat aus Ps. 2. Es bleibt also im Grunde nur die einzige Stelle 9, 20 übrig, wo von Paulo berichtet wird, daß er alsbald nach seiner Bekehrung und Berufung Jesum gepredigt habe, daß derselbige Gottes Sohn sei.*) Auch hier also haben wir nicht einmal eine direkt von Lucas selbst ausgehende Benennung Jesu als Gottes Sohn. Wenn nun aber auch diese Bezeichnung in der Apostelgeschichte völlig zurücktritt, so wäre es doch ganz grundlos und verkehrt, wenn man behaupten wollte, daß dem Ver-

---

*) Uebrigens kömmt auch der Ausdruck υἱὸς ἀνθρώπου in der Apostelgeschichte nur einmal 7, 56 im Munde des Stephanus und mit Rückbeziehung auf die Danielstelle und die Aussage des Herrn vor dem Hohenpriester vor. Dieser Ausdruck eignet besonders dem Stande der Niedrigkeit zur Bezeichnung der hinter der Menschheit damals verborgenen, und in Zukunft in ihr völlig zu offenbarenden Gottesherrlichkeit.

fasser derselben das s. g. johanneische und paulinische Dogma von der Gottheit Jesu unbekannt gewesen sei. Vielmehr leuchtet grade in der Apostelgeschichte überall die Gottheit des Herrn durch seine Menschheit hellstrahlend hindurch, und nirgends tritt deutlicher die wahrhaftige und tiefe Einsenkung Gottes ins Fleisch uns in der Schrift entgegen, als eben in dem durchgotteten Menschen Jesus der Apostelgeschichte. Wenn in derselben die apostolische Verkündigung nicht die Gottheit Jesu selber zu ihrem ausdrücklichen Inhalte hat, vielmehr durchgehends die Auferweckung Jesu von den Todten zu ihrem Ausgangs- und Mittelpunkte wählt 2, 24. 31. 4, 33. 25, 19., weshalb auch die Apostel als Zeugen seiner Auferstehung bezeichnet werden 1, 22. 2, 32. 3, 15., und Paulus mit vollkommener Wahrheit vor dem Synedrium zu Jerusalem als den Inhalt seines Evangeliums die Predigt von der Todtenauferstehung bezeichnen konnte 23, 6., weil eben (vgl. 1 Cor. 15) in Jesu als des Erstlings Auferstehung die Auferstehung der Todten überhaupt gesetzt ist 4, 2. 17, 18. 31 f. 24, 15. 21. 26, 8. 23: so geschieht dies, weil grade durch seine Auferweckung Jesus als der Heilige und Gerechte 3, 14. 7, 52. 22, 14. und als Fürst des Lebens (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) 3, 15. vgl. 5, 31., also als Mittler und Gottessohn erwiesen ist. Dies sagt auch Paulus 13, 33., ausdrücklich, indem er den Psalmspruch: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget", auf die Auferstehung Jesu von den Todten bezieht, durch welche er als Sohn Gottes documentirt worden ist (vgl. Röm. 1, 4). Und so wird denn auch 9, 20 näher dahin zu bestimmen sein, daß Paulus an der

Auferstehung Jesu von den Todten die Gottessohnschaft Jesu verkündigt habe.

Schildern also die Synoptiker den Knecht Gottes (עבד יהוה Jesaias K. 53) in Niedrigkeit, den sie eben deshalb, damit er nicht nach seiner Gottheit verkannt werde, zugleich als Sohn Gottes (υἱὸς θεοῦ) bezeichnen: so schildert die Apostelgeschichte den Knecht Gottes (παῖς θεοῦ 3, 13. 26. 4, 27. 30) in Hoheit und Herrlichkeit, den sie deshalb gar nicht erst ausdrücklich als Sohn Gottes zu bezeichnen braucht. Johannes aber steht in der Mitte zwischen Synoptikern und Apostelgeschichte, indem er uns den Vorklang der im Stande der Erhöhung vollkommen offenbar gewordenen Gottesherrlichkeit schon im Stande der Erniedrigung des Herrn vernehmen läßt. Demnach ist schon in den historischen Büchern des N. T. das Christusbild grade so, wie es sich im Glauben und Bekenntniß der Kirche reflektirt hat, nach allen Seiten hin enthalten, ja jede einzelne Schrift enthält dasselbe schon ganz, wenn auch die eine oder die andere Seite desselben in besonders scharfer Ausprägung. Auch die apostolischen Briefe werden uns daher nichts absolut Neues, sondern nur eine nähere lehrhafte Ausführung dessen bieten können, was wir schon in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern gefunden haben, entsprechend dem Befehle des Herrn, daß die Apostel Zeugen sein sollten deß, was sie gesehen und gehöret, und der Verheißung, daß der heilige Geist sie erinnern solle alles deß, was Jesus ihnen gesagt, vgl. Joh. 15, 27. 14, 26. 1 Joh. 1, 1 ff. 4, 14. Es erübrigt uns nur noch ein Ueberblick über die Schriften des Apostel Paulus mit Ein-

schluß des Hebräerbriefes.*) Auch Paulus aber zeugte nicht nur das, was die übrigen Apostel gesehen und gehört und ihm überliefert hatten, sondern was er selbst geschaut und vernommen, und was der Herr durch wiederholte Erscheinungen, wie durch seinen ihn in alle Wahrheit leitenden Geist ihm kund gethan. Die Selbstdarstellung und das Selbstzeugniß der Person Christi in den Evangelien und in der Apostelgeschichte congruirt deshalb vollständig mit der Schilderung der Person Christi in den apostolischen Briefen.

Zunächst nun hat auch der Apostel Paulus die wahrhaftige und wirkliche Menschheit unseres Herrn Jesu Christi, welche mit Ausnahme der Sünde allen Gesetzen Schranken und Leiden unserer Natur unterworfen war, anerkannt und bezeugt. Christus kommt von den Vätern her nach dem Fleische Röm. 9, 5. ist Abrahams Saame Gal. 3, 16. vgl. Hebr. 2, 16., aus dem Stamme Juda enśprossen Hebr. 7, 14., geboren von dem Saamen Davids Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8. Er ist geboren von einem Weibe Gal. 4, 4., wie alle Menschenkinder Fleisches und Blutes theilhaftig geworden Hebr. 2, 14., und heißet darum auch der Mensch Jesus Christus, der zweite Adam Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 45. 47. 1. Tim. 2, 5., des Menschen Sohn

---

*) Die betreffenden Stellen aus den Briefen und auch der Apokalypse des Johannes haben wir schon beim Evangelium Johannis hinzugefügt. Die christologischen Parallelstellen aus den noch übrigen katholischen Briefen werden wir bei Betrachtung der paulinischen Briefe berücksichtigen.

Hebr. 2, 6. 9. Als solcher ist er unter das Gesetz gethan Gal. 4, 4., und ein Diener geworden der Beschneidung Röm. 15, 8., hat Gehorsam geübet und gelernet, und den Willen Gottes vollbracht Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. 10, 7. 9., und weil er ohne Sünde war, wiewohl er versucht worden ist allenthalben gleichwie wir 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 7, 26., hat er uns ein Vorbild gelassen, daß wir nachfolgen sollen seinen Fußstapfen Röm. 15, 2 ff. 1 Cor. 11, 1 Phil. 2, 5. 1 Theff. 1, 6., vgl. 1 Petr. 2, 21 ff. Diesen Gehorsam hat er aber geübet unter großen Leiden und schweren Kämpfen, denn die Schmähungen derer, die Gott schmähen, fielen über ihn Röm. 15, 3., er hat Schande und Schmach und Widersprechen von den Sündern wider sich erduldet Hebr. 12, 2 f. 13, 13., vgl. 1 Petr. 2, 23., und hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen Hebr. 5, 7., und hat sich doch gehorsamlich in den Willen seines himmlischen Vaters ergeben bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze Phil. 2, 8., und ward gekreuzigt in Schwachheit 2 Cor. 13, 4. vgl. 1 Petr. 3, 18. 4, 1. So wandelte er einher in niedriger Knechtsgestalt, und ist in allen Stücken als ein Mensch erfunden worden Phil. 2, 7.

Derselbe Jesus Christus nun, welcher sich in den Tagen seines Fleisches dargestellt hat als wahrhaftiger und wirklicher Mensch, ist zugleich wahrhaftiger und wesentlicher Sohn Gottes. Auch beim Apostel Paulus ist der Begriff des υἱὸς θεοῦ durchgehends in metaphysischen

Sinne zu deuten und der Mensch Jesus ist nicht etwa Sohn Gottes nur durch seine Geburt von der Jungfrau und seinen heiligen Wandel, oder erst Sohn Gottes geworden durch seine Erhöhung zur königlichen Herrschaft auf dem Throne Gottes, sondern er präexistirte als der Sohn Gottes schon vor seiner Geburt. Denn der Sohn Gottes ist geboren worden von dem Saamen Davids nach dem Fleisch und ist als Sohn Gottes erwiesen worden durch die Auferstehung von den Todten Röm. 1, 3 f. Gott hat gesendet seinen Sohn und ihn geboren werden lassen von einem Weibe Röm. 8, 3. Gal. 4, 4., er ist der eigene Sohn Gottes (*ὁ ἴδιος υἱὸς*) Röm. 8, 32., er steht als Sohn im Gegensatz zu allen Propheten des A. B. Hebr. 1, 1. 2., ist höher als die Engel, die nicht wie er aus Gott gezeuget sind, Hebr. 1, 5. 5, 5., und seine Gottessohnschaft wird seinem Menschsein entgegengesetzt Hebr. 5, 8., er hat als Sohn Gottes weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens Hebr. 7, 3. Eben als dieser Sohn Gottes (*ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* Col. 1, 13. Eph. 1, 6.) ist er Ebenbild des unsichtbaren Gottes Col. 1, 15. (*εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου*) *), Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines

---

*) Richtig Meyer z. St.: „Daß übrigens nach dem ganzen Contexte *εἰκὼν θεοῦ* im eminenten Sinne gemeint ist, nämlich vom adäquaten Ebenbilde Gottes (*μόνος — — καὶ ἀπαραλλάκτως εἰκών* Theophyl.) nicht wie der Mensch (Gen. 1, 26., vgl. auch 1 Cor. 11, 7. Col. 3, 10) oder die Schöpfung (Röm. 1, 29) Gottes Bild ist, haben schon die Väter gegen die Arianer richtig urgirt (s. Suicer Thes. I. p. 415)." Vgl. auch Bähr, Steiger, Huther, Dalmer z. St. und 2 Cor. 4, 4.

Wesens Hebr. 1, 3. (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, vgl. Bleek, Lünemann, Delitzsch z. St.). Wie nun Johannes den Sohn im Verhältniß zu den übrigen Kindern Gottes als den Erstgebornen (μονογενής) bezeichnet, so nennt ihn Paulus im Verhältniß zum Erschaffenen überhaupt den Erstgebornen jeder Creatur (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) Col. 1, 15. d. i. den vor jeder Creatur geborenen: also nicht durch Schöpfung, sondern durch Wesenszeugung entstandenen Sohn Gottes, *) vgl. Hebr. 1, 6. Als solcher präexistirte

*) Treffend Meyer z. St.: „Der Genit. πάσης κτίσεως ist nicht Genit. partitiv., weil πᾶσα κτίσις nicht die ganze Schöpfung heißt, mithin nicht die Kategorie oder Gesammtheit aussagt, zu welcher Christus als ihr erstgeborenes Individuum gehöre (es heißt: jedwedes Geschöpf), sondern es ist der Genit. comparat.: der Erstgeborene im Vergleich mit jedem Geschöpfe, d. h. eher geboren als jedes Geschöpf. — Das Vergleichungs-Moment ist das Verhältniß der Zeit, und zwar in Betreff des Ursprungs; da aber letzterer bei jeder κτίσις anders ist als bei Christo, so ist nicht πρωτόκτιστος oder πρωτόπλαστος gesagt, welches von Christo eine gleiche Art der Entstehung wie von der Creatur prädiciren würde, sondern πρωτότοκος gewählt, welches in der Zeitvergleichung des Ursprungs die absonderliche Art der Entstehung in Betreff Christi anzeigt, daß er nämlich von Gott nicht geschaffen sei, wie die anderen Wesen, bei denen dies in der Benennung κτίσις liegt, sondern geboren, aus dem Wesen Gottes gleichartig hervorgegangen. Richtig Theodoret: οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ᾽ ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Wortwidrig ist daher die Arianische Erklärung, daß Christus als das erste Geschöpf Gottes be-

er schon vor seiner Menschwerdung, er war der Bundesgott Israels, der geistliche nachfolgende Fels der Wüste, den schon die Väter versuchten und dessen Schmach schon Moses getragen hatte, 1 Cor. 10, 4. 9. (nach der rec.) Hebr. 11, 26. vgl. 1. Petr. 1, 11., der durch den und zu dem das All geschaffen ist und in dem es fortwährend besteht 1 Cor. 8. 6. Eph. 3, 9. (nach der rec.) Col. 1, 16 f. Hebr. 1, 2 f. 10., der deshalb auch nicht nur der Sohn Gottes, sondern gradezu Gott, ja Gott über Alles, der große Gott und Heiland, Gott geoffenbaret im Fleische genannt wird Röm. 9, 5. (vgl. meinen Commentar z. St.), Eph. 5, 5. (vgl. Harleß z. St.), Col. 2, 2., (nach der genuinen von Lachmann und Tischendorf recipirten, von Steiger, Böhmer, Huther, Meyer vertheidigten Lesart *τοῦ θεοῦ χριστοῦ*), Tit. 2, 13. (vgl. Matthies und Wiesinger z. St.), Hebr. 1, 8 ff. 2 Cor. 5, 19. 1 Tim. 3, 16. (nach der ausreichend beglaubigten, auch noch von Matthäi, Heydenreich, Leo, Mack u. A. vertheidigten recepta *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, während die var. lect. *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, nur aus der in OC corrumpirten Abkürzung $\overline{\Theta C}$ zufällig entstanden, im Grunde

---

zeichnet werde, womit auch das Folgende streitet, welches Christum als Vollzieher und Zweck der Schöpfung schildert, daher bei ihm eine vom Geschaffensein verschiedene höhere Ursprungsweise vorausgesetzt werden muß, welche eben in dem gewählten *πρωτότοκος* bezeichnet ist." Vgl. auch Bähr, Steiger, Huther, Dalmer z. St., so wie Röm. 8, 29 und meinen Commentar z. St., endlich zu dem *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* Col. 1, 18 Steiger im Comment. S. 165.

sinnlos ist, weshalb auch die Verlegenheit der Ausleger den Apostel aus einem alten Hymnus oder einer Bekenntnißformel citiren läßt, vgl. Huther und Wiesinger z. St.). Demnach ist Jesus auch nach der Schilderung des Apostel Paulus wahrhaftiger Mensch und wahrhaftiger Gott in Einer Person oder der Gottmensch, und die Grundbestimmung der kirchlichen Christologie von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur ist auch in den paulinischen Schriften fest und sicher begründet.

Mit dieser Grundbestimmung aber auch alle daraus sich ergebenden Folgesätze! Die schon angeführten, so wie viele ähnliche Stellen lassen sich verwenden zum Erweise nicht nur der unio personalis, sondern auch der communio naturarum (Gott in Christo, Gott geoffenbaret im Fleische, vgl. Col. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*), und der propositiones personales (Jesus ist Sohn Gottes, Ebenbild des Vaters, Gott über Alles, vgl. 1 Cor. 15, 47: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*), ja selbst des ersten Genus der Idiomencommunication, des sogenannten genus idiomaticum (der Sohn Gottes ist geboren aus dem Saamen Davids, der Mensch Jesus hat Himmel und Erde geschaffen). Auch diejenigen Aussagen, welche zunächst die Aufstellung dieses Genus veranlaßt haben, finden sich besonders beim Apostel Paulus, denn nach Gal. 2, 20 hat der Sohn Gottes sich selbst für mich dargegeben, nach 1 Cor. 2, 8 ist der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden, und nach Hebr. 6, 6 vgl. 10, 29 kann der Sohn Gottes auf's Neue gekreuzigt werden, vgl. 2 Petr. 2, 1. Hieran schließt sich dann von

selbst das sogenannte genus apotelesmaticum, denn das Apotelesma der Weltversöhnung hat eben der Gottmensch nach seinen beiden Naturen vollbracht; wir sind nach Röm. 5, 10 versöhnt durch den Tod des Sohnes Gottes, Jesus der Sohn Gottes hat uns nach 1 Thess. 1, 10 von dem zukünftigen Zorne erlöset, hat sich durch den ewigen Geist Gott geopfert und eine ewige Erlösung erfunden Hebr. 9, 14. 12., und nach 2 Cor. 5, 19 hat Gott in Christo die Welt versöhnet mit ihm selber.

Wie nun aus der unio personalis und der communio naturarum von selbst die beiden Genera der Idiomencommunication, das genus idiomaticum und das genus apotelesmaticum, abfolgen, so namentlich auch das dritte Genus oder das genus majestaticum. Grade dieses letztere Genus findet sich in reicher Ausbreitung in den Schriften des Apostel Paulus, denn wie dasselbe erst im Stande der Erhöhung zur vollkommenen Auswirkung und Darstellung gekommen ist, so ist ja naturgemäß in den apostolischen Sendschreiben, wie in der Apostelgeschichte, der Blick vorherrschend auf das Sein und Wirken des erhöheten Herrn gerichtet. Als solcher sitzet der Mensch Jesus zur Rechten Gottes im Himmel Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Col. 3, 1. Hebr. 10, 12., zu der Rechten der Majestät in der Höhe (ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς) Hebr. 1, 3. 13., zur Rechten auf dem Stuhl der Majestät im Himmel (ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς) Hebr. 8, 1. 12, 2. Und eben als solcher ist er der allmächtige und allgegenwärtige Menschensohn. Denn indem ihn Gott zu seiner Rechten gesetzt hat, hat er ihn gesetzt über alle

Fürstenthümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, und hat alle Dinge unter seine Füße gethan Eph. 1, 21 f., und erfüllet er die Gemeinde, wie das All mit seiner Fülle Eph. 1, 23.*) Er ist auf=

*) Daß hier τὸ πλήρωμα im passiven Sinne gleich τὸ πεπληρωμένον, dahingegen τοῦ πληρουμένου nicht im passiven, sondern als Deponens im activen Sinne zu nehmen ist, darüber vgl. Meyer und über das ἐν πᾶσι Harleß z. St. Wenn also die Gemeinde als der Leib Christi τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου genannt wird: so ist sie als das Angefüllte dargestellt, oder als angefüllt von dem, der das All in allen Stücken erfüllt. Allerdings wird hier mit Calov bibl. illustr. p. 669 f. ein dictum probans für die Ubiquität des Leibes Christi zu finden sein. Denn mit Meyer ἐν πᾶσι instrumental zu fassen (= mit Allem) und dabei nur an die das All durchdringende Wirksamkeit Christi zu denken, geht schon wegen der Parallelstelle Eph. 4, 10 nicht an. Freilich erklärt Meyer auch hier das ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα „Christus, zur Gemeinschaft des Weltregimentes erhoben, erfüllt die ganze Welt (τὰ πάντα) durch seine erhaltende und weltregierende Wirksamkeit.“ Doch fordert der Gedankenzusammenhang und der Gegensatz von ὁ καταβὰς und αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν und dann von ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν und ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα die Beziehung des letzteren auf die nicht bloß wirksame, sondern persönliche Gegenwart des Erhöheten in dem Universum. Er ist deshalb den Schranken des Universums entnommen (ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν), um sich frei persönlich innerhalb des Universums gegenwärtig zu setzen, wie auch die Allgegenwart Gottes nur die Kehrseite

gefahren über alle Himmel, damit er das All erfülle Eph. 4, 10., und vermag auch alle Dinge ihm unterthänig zu machen Phil. 3, 21. Hebr. 2, 8., vgl. 2 Theff. 1, 9 (die *δόξα τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*). Dieser allmächtige und allgegenwärtige ist aber zugleich der allwissende Mensch. Denn wie in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet Col. 2, 9 (vgl. Meyer z. St.), so liegen auch alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß in ihm verborgen Col. 2, 3., und darum kennet auch er der Herr die Seinen 2 Tim. 2, 19. (Daß in dem Satze *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ* der *κύριος* Christus sei, wird schon durch den Parallelsatz *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου*, welches die richtige Lesart statt der rec. *τὸ ὄνομα Χριςοῦ* ist, erwiesen.) Wegen dieses unausforschlichen Reichthumes Christi Eph. 3, 8., welcher die Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi hindurchstrahlen läßt 2 Cor. 4, 6., ist auch der zur Rechten Gottes erhöhete Jesus der anbetungswürdige Mensch, derjenige, in dessen Namen sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind Phil. 2, 10., so daß die Christen schlechthin als diejenigen bezeichnet werden,

---

seiner räumlichen Unbeschränktheit ist. Und eben als der Allgegenwärtige, also auch in seiner Gemeinde Gegenwärtige, hat er derselben Gaben gegeben, so daß erst mit dem *καὶ αὐτὸς ἔδωκε* v. 11 zu dem *καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* v. 8 zurückgekehrt wird. Vgl. Oekumenius und Theophylakt: *καὶ γὰρ καὶ γυμνῇ τῇ θεότητι πάλαι τὰ πάντα ἐπλήρου, καὶ σαρκωθεὶς ἵνα τὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώσῃ κατέβη καὶ ἀνέβη.*

welche anrufen den Namen unseres Herrn Jesu Christi 1 Cor. 1, 2. 2 Tim. 2, 22. Röm. 10, 12 f. (vgl. meinen Commentar z. St.). Darum kennt auch der Apostel für sich selbst kein höheres Ziel, als daß durch all sein Thun und Leiden, durch sein Leben wie durch seinen Tod Christus hoch gepriesen werde (μεγαλυνθήσεται Χριςός) Phil. 1, 20. 2 Theß. 1, 12 (ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ), und dankt nicht nur Gott durch Christum Röm. 1, 8 u. f., sondern auch dem Herrn Jesu Christo selber 1 Tim. 1, 12., ja er richtet auch an ihn die sonst auf Gott den Vater bezügliche Doxologie Röm. 9, 5 (vgl. meinen Commentar z. St.) 2 Tim. 4, 18 (vgl. Huther und Wiesinger z. St.) Hebr. 13, 21 (vgl. Lünemann z. St.), so wohl auch 1 Petr. 4, 11 (vgl. Steiger z. St. und 2 Petr. 3, 18).

Dieser allmächtige, allgegenwärtige, allwissende, anbetungswürdige Mensch, in welchem die ganze Gottesfülle wohnet, wohnet eben als solcher nun auch seinerseits in uns Röm. 8, 10. Gal. 2, 20. Eph. 3, 17., erleuchtet uns Eph. 5, 14., spendet Gnade Röm. 1, 5. 7. 5, 15. 16, 24 u. f., Kraft 2 Cor. 12, 9 und Frieden Röm. 5, 1. Eph. 2, 14. 17. 2 Theß. 3, 16., wirket in uns Früchte der Gerechtigkeit Phil. 1, 11, u. s. f., durch den Geist, der eben so wohl sein als Gottes Geist ist Röm. 8, 9. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19., in welchen vom Apostel Paulus so mannigfach geschilderten Wirkungen auf die Seinen sich auf's Neue die Gottesherrlichkeit oder Durchgottung des zur Rechten des Vaters erhöheten Menschensohnes kund gibt.

Wie er also, obgleich er Gottes Sohn war, Mensch,

ja Knecht geworden ist um unsertwillen, so ist er nunmehr auch als Menschensohn der Herr und das Haupt seiner Gemeinde, welche ist sein Leib. Den Herrnamen legt der Apostel Paulus durchgehend Jesu Christo bei Röm. 1, 4. 6, 11. 23. 7, 25. 8, 39 u. s., vgl. 2 Petr. 1, 2. 8. 11. 14. 16. 2, 1. (δεσπότης) 20. 3, 2. 10. 18. Jac. 2, 1. 5, 8. Jud. v. 4. 14. 17. 21., ja das charakteristische Kennzeichen des Christenthumes besteht ihm in dem Bekenntnisse Jesu, daß er der Herr sei Röm. 10, 9. 1 Cor. 12, 3. Phil. 2, 11., und zwar ist er der Todten und der Lebendigen Herr Röm. 14, 9., und Richter Röm. 14, 10 f. 1 Cor. 4, 4 f., weshalb auch nicht nur die auf und über, sondern auch die unter der Erde ihn als den Herrn bekennen sollen Phil. 2, 10 f., ja die Christen haben nur einen einigen Herrn Jesum Christum (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός), welchen der Apostel Gott dem Vater und dem heiligen Geiste coordinirt und parallelisirt 1 Cor. 8, 6. 12, 4—6. Eph. 4, 4—6. Darum wie als Inhalt des christlichen Bekenntnisses, so bezeichnet es Paulus auch als Aufgabe der apostolischen Predigt, zu verkündigen Jesum Christum, daß er der Herr sei (Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον d. i. Jesum Christum als Herrn) 2 Cor. 4, 5. Κύριος ist bekanntlich die Uebersetzung der LXX von יהוה. Der Name κύριος bezeichnet nicht das Wesen, sondern die absolute Machtstellung Gottes. In diese absolute Machtstellung Gottes ist eben der erhöhete Mensch Jesus eingetreten, weil er als der Sohn Gottes von Hause aus der Jehovah des A. B. oder der Herr vom Himmel (ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ) ist 1 Cor. 15, 47., und da er sich seiner Menschheit nach in den Knechtsdienst begeben hatte,

nun auch seiner Menschheit nach in die Herrscherstellung eingetreten ist, welche Herrscherstellung währet, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat 1 Cor. 15, 25 (in ἄχρις οὗ θῇ ist Christus Subject, vgl. Rückert, de Wette, Osiander und Meyer z. St.). Wie nun Christus der Herr, so sind die Gläubigen seine Knechte, theils im allgemeinen Sinne der gehorsamen Unterordnung Röm. 14, 18. 16, 18 f. 1 Cor. 7, 22. 2 Cor. 10, 5. Eph. 6, 6., theils im besonderen Sinne des amtlichen Dienstes (δοῦλοι, ὑπηρέται, διάκονοι, λειτουργοί) Röm. 1, 1. 15, 16. 1 Cor. 4, 1. 2 Cor. 11, 23. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. Col. 1, 7. 4, 7. 12. 1 Tim. 4, 6., vgl. 2 Petr. 1, 1. Jac. 1, 1. Jud. v. 1. Und wie der Herr über Alles, so ist er auch das Haupt seiner Gemeinde (κεφαλὴ τοῦ σώματος) Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Col. 1, 18 (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας) 2, 10 (ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας) 19.

Wie also der Sohn Gottes als Mensch in Knechtsgestalt erschienen ist, um unser Versöhner zu werden, so thront er nunmehr auch als Mensch in göttlicher Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, um seine Gottessohnschaft oder seine Gottmenschheit zu documentiren. Diese Gottesherrlichkeit oder Durchgottung des Menschen Jesus kann selbstverständlich nur gedacht werden als Folge seiner persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes. Ist sie aber Folge der persönlichen Einheit, so wird sie mit der Menschwerdung selbst gesetzt sein, ist also schon im Stande der Erniedrigung jedenfalls der realen Potenz nach vorhanden gewesen und im Stande der Erhöhung nur wirksam und

offenbar geworden. Da der Apostel Paulus nicht wie die Evangelisten einen geschichtlichen Bericht über den Wandel des Herrn auf Erden gibt, so hatte er auch keine Veranlassung, wie Johannes die auch schon im Stande der Niedrigkeit hindurchbrechenden Strahlen der dem Menschen Jesu einwohnenden göttlichen Dora zu schildern und daraus das Vorhandensein derselben auch während des status exinanitionis zu erweisen. Vielmehr ruht sein Blick dem dogmatischen Standpunkte der apostolischen Briefe entsprechend auf dem Leiden und dem Tode, durch welche der Herr das Werk der Versöhnung auf Erden vollbracht hat. Dennoch fehlt es auch beim Apostel Paulus nicht an bestimmten Andeutungen, daß der Herr schon während seines Knechtstandes im Besitz der göttlichen Herrlichkeit gewesen sei, vgl. 2 Petr. 1, 16 ff. Denn nicht nur ist nach 1 Cor. 2, 8 nicht ein bloßer Mensch, sondern der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden, sondern es ist auch nach 1 Cor. 15, 45. 47 Christus von Geburt an lebendigmachender Geist gewesen, weil wie der erste Mensch von der Erde und irdisch, so der andere Mensch der Herr vom Himmel ist.*)

*) Zu ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Cor. 15, 45 „der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geist oder Geisteswesen" ist nach dem unmittelbar Vorhergehenden ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν gleichfalls ἐγένετο zu ergänzen. Dieses γίγνεσθαι Christi εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν fand aber nicht erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt statt (so Meyer z. St.), wie ja auch Christus nicht erst von da an, sondern von Geburt an ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ v. 47 ist. Vielmehr wird im Parallelismus zu dem

Unsere ganze bisherige exegetische Entwickelung gibt uns nun schließlich auch die Norm für die richtige Auslegung derjenigen Stelle, in welcher der Apostel den Stand der Erniedrigung und der Erhöhung des Herrn im lehrhaften Zusammenhange darlegt, wir meinen Phil. 2, v. 5—11. Der Zweck, welchen er dabei verfolgt, ist allerdings nicht ein dogmatischer, sondern ein paränetischer. Er stellt, vgl. v. 3. 4., Christum der Gemeinde als Vorbild der Demuth und Selbstentäußerung hin. Aber grade dieser paränetische Zweck gibt von vorneherein den richtigen Gesichtspunkt für die entsprechende Auffassung an die Hand. Als Vorbild wird durchgehend in der Schrift nur der menschgewordene Sohn Gottes, der auf Erden wandelnde Gottmensch, der historische Christus hingestellt. Dies ist auch an sich das Naturgemäße, denn eben als Mensch ist er uns Menschen ein Muster und Exempel des gottwohl-

---

γίγνεσθαι Adams εἰς ψυχὴν ζῶσαν das γίγνεσθαι Christi εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν gleichfalls als vom ersten Momente seiner menschlichen Entstehung an stattfindend zu denken sein, kann dann aber nicht mit Beza auf die Gottheit, wogegen eben das γίγνεσθαι, sondern muß mit Calov auf die Menschheit Jesu bezogen werden. Der Mensch Jesus ist kraft der persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes und nach dem daraus abfolgenden Gesetze der Idiomencommunication auch seiner Menschheit nach εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, obgleich dies allerdings erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt zur vollen Erscheinung und Auswirkung kam. Ueber ζωοποιοῦν bemerkt aber richtig Theophyl.: οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών.

gefälligen Verhaltens. Um so ferner liegend ist es von vorne herein, Phil. 2, 5 ff. an die Menschwerdung des Sohnes Gottes selber als Vorbild der Demuth zu denken. Es ist dies überdies wie ein in der Schrift unerhörter, so ein an sich ziemlich barocker Gedanke. Denn das schlechthin Unnachahmliche kann nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden. Wir können wohl zur Nachahmung Gottes aufgefordert werden, vgl. Matth. 5, 48. Eph. 5, 1., weil wir zum Ebenbilde Gottes geschaffen und durch die Erlösung wiederhergestellt, die Fülle der unendlichen Eigenschaften Gottes in der Sphäre der Endlichkeit darzustellen berufen sind; wir können auch aufgefordert werden, dem Gottmenschen in der Demuth nachzuahmen, in der er mit der göttlichen ihm einwohnenden Herrlichkeitsfülle nicht prangte, sondern sich derselben entäußerte und um unsertwillen in den Knechtsstand eintrat, weil er auch uns die Herrlichkeit gegeben hat, welche ihm der Vater gegeben hat, Joh. 17, 22., und einen Reichthum himmlischer Gaben über seine Gläubigen ausgeschüttet hat, Eph. 4, 7 ff., obgleich immerhin auch hier die Differenz der unio personalis und der unio mystica und die darin begründete Differenz der Herrlichkeit des Gottmenschen und der Herrlichkeit der Menschen Gottes bestehen bleibt: es findet aber schlechthin kein tertium comparationis zwischen dem Acte der Menschwerdung Gottes und irgend einem rein menschlichen Acte statt, und eben deshalb wäre es ungehörig, die Demuth und Selbstentäußerung, welche in der ἐνσάρκωσις des Logos sich bekundet haben soll, uns zur Nachahmung hinzustellen. Noch ferner wird dieser Gedanke durch die ganze Ausdrucks-

weise gerückt, mit welcher der Apostel seine Ermahnung einleitet. Denn wenn er beginnt: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war," so erwartet Jedermann, daß er den Menschen Jesus als Musterbild seiner Gläubigen schildern will, wofür sowohl die Bezeichnung seiner historisch menschlichen Person (Jesus Christus), als auch der Hinweis auf seine Gesinnung (*φρόνησις*) spricht, weil *φρόνησις* sonst nur Prädicat des Menschen, nicht Gottes ist.*) Um so mehr wird sich jedes gesunde exegetische Gefühl gegen die Annahme sträuben, daß mit dem Relativsatze „welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich sein" v. 6 von dem historischen Christus auf den präexistirenden Logos zurückgegangen werde, um daran v. 7 die Selbstentäußerung des Logos selber zu knüpfen, welche in dem Ablegen seiner göttlichen Gestalt und seines Gottgleichseins oder seiner vormenschlichen himmlischen Doxa bestanden haben soll. Da wir überdies schon erkannt haben, daß die Kenosis des Logos der gesammten Schriftlehre von der Person Christi zuwider läuft, so müßte man selbst dann, wenn man zugeben wollte, daß die in Rede stehende Auffassung an sich die näher liegende wäre, nach dem Grundsatze des scriptura scripturam docet und der Nothwendigkeit der Schriftauslegung secundum analogiam fidei, unsere Stelle dennoch, vorausgesetzt, daß nur die sprachliche und logische Möglich-

---

*) Vgl. sämmtliche neutestamentliche Stellen, in welchen *φρονεῖν*, *φρόνημα*, *φρόνησις* vorkömmt, in Er. Schmid *ταμιεῖον* ed. Bruder und Harleß zu Eph. 1, 8.

keit dazu vorhanden ist, auf den λόγος ἔνσαρκος und nicht auf die ἐνσάρκωσις des λόγος beziehen. Die letztere Beziehung ist aber auch durch den Gedankenzusammenhang der Stelle selbst präcludirt. Denn wäre gesagt, daß der Logos seinerseits die ursprüngliche göttliche Seinsweise mit der menschlichen Seinsweise vertauscht habe, so müßte im Gegensatze dazu v. 9—11 gesagt sein, daß er im Stande der Erhöhung aus der menschlichen Seinsweise zur göttlichen Seinsweise zurückgekehrt sei. Nunmehr ist aber v. 9—11 nicht von der Rückkehr des Logos zur göttlichen Doxa, sondern von dem Eintritt des Menschen Jesus in die göttliche Herrlichkeit zum Lohne seiner voraufgegangenen Selbstentäußerung und Erniedrigung die Rede. Es wird also die Kenosis und Tapeinosis, welche v. 5—8 geschildert ist, auf das Ablegen der göttlichen Herrlichkeit nur von Seiten des Menschen Jesus, nicht des Logos zu beziehen sein. Wäre in unserer Stelle von der Menschwerdung des Logos die Rede, so hätte es auch v. 7 statt ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος heißen müssen ἄνθρωπος γενόμενος. Denn ist der Logos durch seine Fleischwerdung den Menschen nur ähnlich, nicht gleich geworden, so würde der Apostel die doketische Christologie befürworten.*) Demnach wird unsere

*) Es reicht keinesweges aus, wenn Meyer z. St. bemerkt, Paulus sage mit Recht ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, weil ja Christus nicht schlechthin Mensch war, nicht ein purus putus homo, sondern menschgewordener Gottessohn. Seine Menschheit sei daher eine den übrigen Menschen nicht adäquate, sondern nur ähnliche Existenzform gewesen. Vielmehr wäre damit grade der Doketismus bestätigt. Die Lehre

Stelle nicht auf die Selbstentäußerung und Erniedrigung des Logos durch seine Menschwerdung, sondern auf die Selbstentäußerung und Erniedrigung des Menschen Jesus als des fleischgewordenen Logos zu beziehen sein. Derselbe war auch während seines Wandels auf Erden eben als der durchgottete Mensch in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) und hätte als solcher von Anfang an, wie jetzt im Stande der Erhöhung, in gottgleicher Glorie auftreten, das εἶναι ἴσα θεῷ begierig an sich reißen und festhalten können, aber er entäußerte sich dessen, und nahm Knechtsgestalt an und ward so den Menschen ähnlich und seinem ganzen Habitus nach als ein Mensch erfunden, was eben darin sich kund gab, daß er obgleich der durchgottete Mensch doch allen Schranken und Leiden der Menschheit sich unterzog. Er war wahrer und wirklicher Mensch, aber als der Gottmensch und der durchgottete Mensch hätte er auch als Mensch gottähnlich erscheinen können, zog es indeß vor, wie er dem Wesen nach menschengleich geworden war, so auch der Er-

---

von der Kenose des Logos setzt ja grade die Vertauschung der göttlichen mit einer rein menschlichen, nicht bloß menschenähnlichen Existenzform. Mochte immerhin der Mensch Jesus sich von den übrigen Menschen dadurch unterscheiden, daß er der menschgewordene Gottessohn war, seine Existenzform war doch die menschliche, nicht nur die menschenähnliche. Dennoch bemerkt auch Weiß z. St. S. 143: „Freilich überragte er als der zweite Adam, als der Anfänger einer neuen Menschheitsepoche, alle andern Menschen so sehr, daß man im Grunde doch nur sagen kann, er wurde den Menschen, wie sie eben empirisch sind, ähnlich." Vgl. auch S. 153 f.

scheinungsform nach menschenähnlich aufzutreten. Da er aber dabei in göttlicher Gestalt blieb, so bestand die Annahme der Knechtsgestalt in dem Zurückziehen der Strahlen der Gottesherrlichkeit, welche seinem Fleische fortdauernd einwohnte, und die er nun mit dem Vorhange des Fleisches verhing und dämpfte. Darum ist nun auch im Stande der Erhöhung, vgl. v. 9—11, der Mensch Jesus zum anbetungswürdigen König und Herrn des Universums eingesetzt, so daß nunmehr die ihm einwohnende Gottesglorie sichtbar durch seine Menschheit hindurchleuchtet und aus ihr hervorstrahlt, und er dadurch als der Mensch offenbar geworden ist, welcher Gott in der Höhe ist, und ihm in dieser Weise der Name gegeben ist, der über alle Namen ist, nämlich der Name Jehovah, κύριος, Herr, welchen Namen alle Creaturen kniebeugend bekennen sollen. Aehnlich hat auch nach der Darstellung des Hebräerbriefes 1, 4 Jesus erst als der zur Rechten Gottes erhöhete Mensch den Namen des Sohnes Gottes ererbt. Daß aber auch der Hebräerbrief von einer Kenose des Logos nichts weiß, noch wissen will, geht daraus hervor, daß er den Herrn auch während des Standes seiner Erniedrigung als denjenigen bezeichnet, welcher alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Kraft 1, 3., der also nicht nur der Weltschöpfer 1, 2., sondern auch der Welterhalter und Weltregierer war und blieb.*) Somit

*) Gegen Lünemann, welcher die Participia des Präsens ὢν — φέρων noch auf Christus als den λόγος ἄσαρκος bezieht, vgl. die zunächst gegen Hofmann gerichteten Worte von Delitzsch z. St. „Wir bleiben sonach dabei, daß die Participialsätze ὢν und

besitzen und behalten wir an Phil. 2, 5—11 ein entscheidendes dictum probans für die lutherische Lehre vom status exinanitionis und exaltationis Jesu Christi.*)

φέρων das absolute Sein und Wirken des Sohnes aussagen, welches inmitten des geschichtlichen Werdens, in das er sich hineinbegeben, als die unwandelbare geheime Basis dieses Werdens fortbestanden hat." Wenn aber Delitzsch die Schriftaussage, daß auch der Erniedrigte der Weltregierung mittheilhaft geblieben ist mit der Lehre von der Selbstentäußerung des Logos durch den Hinweis darauf zu vereinigen sucht, „daß die Erlösung das Centrum der Welterhaltung und Weltregierung sei," ein Ausweg, der auch sonst von den Kenotikern betreten worden ist: so ist ersichtlich, daß durch jene Formel der vorliegende Widerspruch nicht gelöst, sondern nur verhüllt ist. Es handelt sich nicht um das τέλος, sondern um den actus der Weltregierung selber.

*) Näheres über diese Stelle s. in meinem thätigen Gehorsam Christi S. 1—21. Auf die Kenose des Logos wird v. 6 und 7 unter den neueren Auslegern des Briefes bezogen von Meyer, Wiesinger und Weiß, vgl. auch v. Hofmann, Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 148 ff. Thomasius Christi Person und Werk 2. Aufl. II. S. 148 ff. Dagegen findet sich die richtige Beziehung auf den filius incarnatus oder den Christus secundum humanam naturam, wenn auch nicht durchweg mit correct biblischer christologischer Grundanschauung gepaart bei de Wette, Baumgarten-Crusius, Ewald und Jatho, vgl. Schneckenburger, Beiträge zur Kritik und Exegese des Briefes an die Phil. Deutsche Zeitschrift, 1855. S. 338 ff., Dorner, Von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. Bd. I. S. 394 ff.: „Ganz so heißt es auch Phil. 2, 5 ff. nicht, daß Christus je aufgehört habe, in der μορφὴ θεοῦ zu sein, oder das Gottgleichsein aufgegeben, sondern nur, daß er in diesem Reichthum und dieser Hoheit stehend sich nicht entzogen habe der Entäußerung und Erniedrigung.

Als Parallelstelle zu Phil. 2, 5 ff. ist übrigens auch 2 Cor. 8, 9 zu betrachten, nur daß hier zugleich der Zweck der Entäußerung Christi angegeben wird in den Worten: „Denn ihr wisset die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß, ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euretwillen, auf daß ihr durch seine Armuth reich würdet.“ Auch wenn das ὢν in πλούσιος ὢν nicht als Particip. Praesent., sondern als Particip. Imperf. gefaßt und also übersetzt wird: „obgleich er reich war,“ ist dennoch das Reichsein nicht als dem Armwerden der Zeit nach voraufgehend, sondern gleichzeitig zu denken, und bezeichnet den bleibenden Besitz, wie das ἐπτώχευσε die Entäußerung hinsichtlich des Gebrauches der göttlichen Herrlichkeitsfülle.

Somit sind sämmtliche Momente der lutherischen Christologie fest und sicher in der heiligen Schrift begründet, und sie wird auch fernerhin die Beleuchtung durch die Schrift nicht zu scheuen haben, weil eben das Licht des Wortes Gottes der Kirche tief in's Herz geleuchtet hat, und daher das aus diesem erleuchteten Herzen stammende Bekenntniß ihres Mundes selber nichts Anderes ist, denn Licht vom Lichte.

Das Subject des Satzes ist, wie die lutherischen Dogmatiker unwiderleglich beweisen, Jesus Christus, nicht aber der Logos; denn (von allem Andern abgesehen) wie kann ein Act der Kenosis, wie der angebliche, gänzlich in's unsichtbare Gebiet fallende, den Philippern als Beispiel vorgestellt werden? oder wie kann, wenn man nicht wieder erst eine Petitio principii begeht durch Einschiebung einer andern Kenose, als von der wir wissen, der Logos erhöht werden (v. 9)?“

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Die objective Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft.

Verbesserungen.

S. 169 Z. 6 v. u. lies es statt sie.
„ 282 „ 10 „ „ „ leichte statt leuchtende.
„ 337 „ 11 „ „ ist statt „sondern auf“ zu lesen „sondern auch auf“.
„ 430 „ 4 v. o. lies Eingebornen statt Erstgebornen.
